CORRIENTES FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA ACTUAL

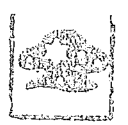
OBRAS PUBLICADAS
EN ESTA COLECCIÓN

JOSIAH ROYCE:	*El espíritu de la filosofía moderna.*
HENRI BREMOND:	*Plegaria y poesía.*
ENRICO DE MICHELIS:	*El problema de las ciencias históricas.*
F. W. SCHELLING:	*Filosofía del arte.*
GEORG SIMMEL:	*Goethe.*
BERNARD BOSANQUET:	*Historia de la estética.*
GEORG SIMMEL:	*Rembrandt.*
GEORG SIMMEL:	*Problemas de la filosofía de la historia.*
GEORG SIMMEL:	*Intuición de la vida.*
GIUSEPPE TOFFANIN:	*Historia del humanismo.*
W. WINDELBAND:	*Historia de la filosofía antigua.*
W. WINDELBAND:	*Historia de la filosofía moderna.*
J. E. VERWEYEN:	*Historia de la filosofía medieval.*
GABRIEL MARCEL:	*Prolegómenos para una metafísica de la esperanza.*
J. G. HERGER:	*Filosofía de la historia para la educación de la humanidad.*
E. ZELLER:	*Sócrates y los sofistas.*
SOREN KIERKEGAARD:	*Estética y ética en la formación de la personalidad.* (2ª edición.)
I. KANT:	*Filosofía de la historia.* (2ª edición.)
GEORGE SANTAYANA:	*La vida de la razón o fases del progreso humano.*
MARTIN HEIDEGGER:	*¿Qué significa pensar?* (2ª edición.)
MAX SCHELER:	*La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico.* (3ª edición.)
MARTIN HEIDEGGER:	*Introducción a la metafísica.* (3 edición.)
EDMUNDO HUSSERL:	*Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente.*
KARL JASPERS:	*Razón y existencia.*
MAX SCHELER:	*Metafísica de la libertad.*
GEORGES GUSDORF:	*Mito y metafísica.*
HEINRICH RICKERT:	*Introducción a los problemas de la filosofía de la historia.*
MAX SCHELER:	*El santo, el genio, el héroe.*
ALFRED NORTH WHITEHEAD:	*El devenir de la religión.*
NICOLA ABBAGNANO:	*Filosofía, religión, ciencia.*
EDMUNDO HUSSERL:	*La filosofía como ciencia estricta.*
MAX SCHELER:	*Idealismo - Realismo.*
JUAN LLAMBÍAS DE AZEVEDO:	*Max Scheler*

WOLFGANG STEGMÜLLER

CORRIENTES FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA ACTUAL

Prólogo de
EUGENIO PUCCIARELLI



EDITORIAL NOVA
BUENOS AIRES

Título del original alemán
Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie

Traducción directa por
Federico Saller

notablemente acentuadas en nuestro tiempo, afectan también a la manera de plantear los problemas, pero, en un sentido más hondo, llegan inclusive hasta suprimir problemas por el descubrimiento de su carácter aparente, fruto de malentendidos generados por deficiencias de lenguaje.

La filosofía de hoy acusa dos impactos, que explican la reacción que se advierte en la mayoría de los autores: ante todo, el de la ciencia, que ha impuesto una exigencia de rigor a la filosofía y ha actualizado el problema de la fundamentación última del saber; luego, el de la crisis de la cultura, que afecta a la vigencia de los valores reconocidos hasta ayer, y que impone, a su vez, a la filosofía la exigencia de una fundamentación teórica de la religión, el arte, las costumbres y lo social.

La profusión de doctrinas filosóficas de nuestro tiempo y, sobre todo, la diversidad de sus intenciones y contenidos —Stegmüller anota cinco tipos heterogéneos—, obliga a poner en tela de jucio la univocidad del concepto de filosofía y, lo que es más grave, dificulta la comunicación entre los especialistas que, en los casos extremos, no logran entender ni el sentido de la tarea ni el contenido de la obra de sus propios colegas. Todo lo cual confiere un cariz dramático a la filosofía de hoy.

Los diez ordenados capítulos que siguen a la introducción exponen el pensamiento contemporáneo a partir de Brentano, cuya influencia, inmediata o indirecta, se percibe en el dominio de la fenomenología, como en los de la metafísica y la ontología, y aún en aquellos que estiman que las investigaciones lógico-gramaticales constituyen el punto de partida del filosofar. A la fenomenología, metódica y aplicada, de Husserl y de Scheler, sigue el análisis de la existencia, en sus proyecciones ontológica y filosófica, por Heidegger y por Jaspers. Vienen, más adelante, exposiciones consagradas al realismo crítico de Nicolai Hartmann, al idealismo trascendental de Robert Reininger y al monismo apriorístico de Paul Häberlin. El autor revela amplio dominio del tema en los capítulos finales dedicados a la exposición de Rudolf Carnap y el círculo de Viena y a la investigación de los fundamentos y la filosofía analítica de la actualidad. Cabe destacar que todas las exposiciones concluyen con estimulantes reflexiones críticas que deponen en favor de la calidad filosófica de la obra. Al incorporarse a la serie, calificada y copiosa en nuestra lengua, de libros destinados a informar sobre

las direcciones del pensamiento de hoy, esta nueva contribución viene a colmar algunas lagunas: ante todo por las noticias que suministra sobre las tendencias que suelen agruparse bajo el nombre de neopositivismo, y, luego, por la información relativa a figuras como Reininger y Häberlin, escasamente difundidas en nuestro medio, y aún sobre Brentano, conocido a medias.

EUGENIO PUCCIARELLI

PRÓLOGO

UN NUEVO PANORAMA DE LA FILOSOFÍA DE NUESTRO TIEMPO

La filosofía lleva en su entraña a su propia historia. El presente dialoga con el pasado, unas veces, para asimilar más correctamente su herencia y convertirla en un tesoro de incitaciones, otras, para librarse de su peso y de sus cadenas.

En los cuadros intelectuales que construye el filósofo, inclusive en aquellos que parecen más abstractos, se refleja el mundo en que vive, por momentos indiferente y gris, por momentos polícromo y vibrante. Y como la filosofía, en contraste con la ciencia, tiene también una dimensión personal, no es extraño que la sensibilidad de cada individuo obre como un filtro, permeable para muchos estímulos, opaco para otros. Esta diferencia explica las divergencias entre las imágenes del mundo que exhiben los sistemas filosóficos, y es también la raíz de malentendidos y polémicas entre hombres y escuelas. La discusión pertenece igualmente a la vida de la filosofía y en ocasiones ha revelado insospechada fecundidad, inclusive cuando la aspereza del tono parecía delatar sordas incomprensiones.

La filosofía, que se propone aclarar los enigmas del mundo y de la vida, no puede desentenderse de sí misma. Como saber total queda también aprisionado en el círculo siempre ávido de su propia curiosidad. En cada época vuelve la mirada sobre sí misma para analizar sus posibilidades y examinarse críticamente. De las obras aisladas, donde ha quedado depositado el mensaje de cada pensador, se eleva a las tendencias que parecen representar, las ordena sistemática e históricamente, examina sus limitaciones y aprecia virtudes y defectos.

Ordenamientos y clasificaciones obedecen a un deseo de comprender a través de lo general, pero no ha de exagerarse su valor. Tales recursos cumplen una función pedagógica: orientan la curiosidad del principiante hacia un sector de problemas, un tipo de soluciones, un género de actitudes y, con este alcance, permiten una primera y provisional aproximación a un sistema de pensamientos. Una comprensión más honda requiere un regreso a lo individual, un tránsito de la posición general impersonal al caso singular que se quiere aprehender exhaustivamente. Pero la penetración en lo individual reclama un fondo —histórico y sistemático— sobre el cual pueda destacarse. La clasificación permite dibujar un casillero donde situar al pensador o la idea, y trazar ese fondo sobre el cual habrá de adquirir relieve lo singular. Luego vendrá la tarea de repensar lo comprendido, asimilarlo y convertirlo en sustancia propia.

Cada época se impone a sí misma la obligación de mirarse en el espejo. La nuestra, más confusa y agitada que otras, no podía ser una excepción. Esto explica la proliferación de panoramas de la filosofía contemporánea, que casi desde comienzos del siglo vienen construyéndose con ejemplar paciencia en todas las latitudes de Occidente.

En la intención de sus autores, una empresa de esta índole puede responder a varias finalidades. Ante todo, en un nivel científico, a la que deriva de la actitud general del historiador de la filosofía: realizar, con la mayor amplitud y objetividad, el inventario de las ideas de un período, seguir su desenvolvimiento y apreciar su pretensión de novedad frente a la persistencia de tradiciones de otros tiempos. Cada generación parece sentir la necesidad de examinar la nueva formulación de los viejos problemas y el valor de las soluciones que aspiran a reemplazar a las antiguas, ya envejecidas y carentes de eficacia.

Pero no ha de olvidarse que la filosofía no es sólo ocupación de especialistas, deporte o técnica que exige una atmósfera enrarecida poco compatible con el ajetreo de la vida cotidiana. Al contrario: ningún hombre deja de experimentar curiosidad por las ideas de los filósofos, en la medida en que éstas iluminan sus inquietudes y sus esperanzas y le permiten orientarse con seguridad en la acción. En un nivel de cultura popular, un cuadro de la filosofía contemporánea permite satisfacer la curiosidad del profano con intereses filosóficos, cuando éste aspira

a orientarse en el pensamiento de hoy y quiere saber de antemano qué itinerarios puede recorrer sin excesivo riesgo de extravío. Esto explica la rápida difusión que suelen alcanzar obras de este tipo: existe un público interesado que aguarda su aparición.

También en un nivel didáctico, una obra de esta categoría satisface igualmente las apetencias de estudiantes de la carrera de humanidades, que, con exigencias técnicas más elevadas que las del profano, se interesan no sólo por adquirir noticia de las ideas del presente, sino por integrar su propia personalidad con la filosofía.

De más está señalar que ninguna de las tres finalidades excluye a las restantes, y que una obra que cumpla con las más rigurosas exigencias de la investigación científica puede satisfacer las demandas del estudiante de humanidades o del profano con afanes de cultura.

No son pocos los autores que han acometido, con varia fortuna, la tarea de ofrecer panoramas de la filosofía contemporánea. Proceden de las orientaciones intelectuales más dispares —realismo crítico, idealismo de inspiración hegeliana, espiritualismo cristiano, tomismo, fenomenología, neopositivismo, etc.— y, en su mayoría, aparte del propósito de tomar conciencia de la situación del pensamiento actual, les anima la intención de brindar eficaces indicaciones para facilitar el trabajo, no siempre sencillo, de emprender lecturas de las obras originales y, acaso, investigaciones sistemáticas en algún dominio de ese saber.

A nuestra lengua se han traducido varias obras de esa índole, principalmente del alemán, italiano, francés, inglés, danés y holandés, que han sido utilizadas por sucesivas generaciones de estudiosos como guías para internarse en textos originales de más arduo acceso. Cabe recordar, entre ellas, las de Harald Höffding,[1] August Messer,[2] Guido de Ruggiero,[3] Heinz Heimsoeth,[4] Frederick Copleston,[5] Johannes Hirschberger,[6] Nicola Abbagnano[7]

[1] *Filósofos contemporáneos*, trad. por Eloy L. André, Jorro, Madrid, 1909. [2] *La filosofía actual*, trad. por Joaquín Xirau, Revista de Occidente, Madrid, 1925. [3] *La filosofía contemporánea*, trad. por José M. Lunazzi, Editorial Atalaya, Buenos Aires, 1946 y *Filosofía del siglo XX*, Buenos Aires, 1947. [4] *La filosofía del siglo XX* (8ª parte de la *Historia de la filosofía*, de W. Windelband, trad. por Francisco Larroyo, Antigua Librería Robredo, México, 1943). [5] *Filosofía contemporánea*, trad. por Eduardo Valentí Fiol, Editorial Herder, Barcelona, 1959. [6] *Historia de la filosofía*,

y Roger Verneaux[8] –concebidas como parte final de historias generales de la filosofía–, las de Michele Federico Sciacca,[9] Ernst von Aster,[10] Joseph M. Bochenski,[11] Enzo Paci[12] y Bernard Delfgaauw,[13] a las que podrían añadirse las compilaciones de Dagobert D. Runes[14] y del ya nombrado Sciacca.[15] A esta lista, ya copiosa, habría que agregar libros de intención similar aunque de contenido más restringido –limitado a una orientación o un país–, como los de Georges Gurvitch,[16] Regis Jolivet[17] y Ricardo Miceli.[18] Pero no sería justo relegar al olvido tres obras escritas directamente en español: las de Juan David García Bacca,[19] José Ferrater Mora[20] y Julián Marías.[21] Tampoco podría dejar de mencionarse el libro de Emilio Estiú,[22] colección orgánica de exposiciones críticas de tendencias del pensamiento francés y alemán contemporáneos, que, aunque redactado con otra intención y en exigente nivel filosófico, puede ser utilizado también como guía útil para tomar contacto con las ideas de nuestro tiempo.

trad. por Luis Martínez Gómez, Editorial Herder, Barcelona, 1956 (IV parte, tomo II, págs. 245-397). [7] *Historia de la filosofía,* trad. por Juan Estelrich, Montaner y Simón editores, Barcelona, 1964 (tomo III, págs. 191-524). [8] *Historia de la filosofía contemporánea,* trad. por Montserrat Kirchner, Editorial Herder, Barcelona, 1966. [9] *La filosofía, hoy,* trad. por C. Matons Rossi, Luis Miracle editor, Barcelona, 1947. [10] *Introducción a la filosofía contemporánea,* trad. por F. González Vicen, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1961. [11] *La filosofía actual,* trad. por Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1947. [12] *La filosofía contemporánea,* trad. por Rosa M. Pentimalli de Varela, Eudeba, Buenos Aires, 1961. [13] *La filosofía del siglo XX,* trad. por Francisco Carrasquer, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1965. [14] *La filosofía del siglo XX,* trad. por León Mirlas, Editorial Impulso, Buenos Aires, 1948. [15] *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo,* 2 vols., trad. por José Vidal Selma, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1959. [16] *Las tendencias actuales de la filosofía alemana,* trad. por Francisco Almela y Vives, Aguilar editor, Madrid, 1931. [17] *Las doctrinas existencialistas,* trad. por Arsenio Pacios, Editorial Gredos, Madrid, 1953. [18] *La filosofía italiana actual,* trad. por Segundo A. Tri, Editorial Losada, Buenos Aires, 1940. [19] *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas,* 2 vols., Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional, Caracas, 1947. [20] *La filosofía en el mundo de hoy,* Revista de Occidente, Madrid, 1959. [21] *La filosofía española actual,* Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México, 1948. [22] *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea,* Instituto de Filosofía, Universidad Nacional, La Plata, 1964.

Una serie de interrogantes acosa a quien aspira a registrar todos los aspectos del pensamiento de hoy. Ante todo, la pregunta por la existencia de una filosofía contemporánea, concebida como un cuerpo de doctrina, más o menos homogéneo, que recoja en su malla conceptual los caracteres del pensar, el sentir y el obrar de la época en todos los órdenes —intelectual, artístico, religioso, económico, político, jurídico, social— y que se destaque de sus predecesores históricos con una fisonomía original. En ninguna época se ha dado nada equivalente, y mucho menos podría esperarse de la nuestra que, entre otros rasgos, se distingue por los contrastes más acentuados y las tensiones más agudas que registra la historia. Tampoco hay una dirección predominante, que acapare la mayoría de los sufragios y sea el exponente genuino de los nuevos tiempos. ¿No sería empobrecer el pensamiento contemporáneo el querer encerrarlo en una orientación definida, ya sea por la presunta novedad de su contenido o por su reacción negativa frente al pasado inmediato? A juzgar por el número de adeptos, el marxismo parecería ser el signo filosófico de hoy. Pero ni sus más esclarecidos partidarios ignoran que se trata de una filosofía del siglo pasado, excesivamente apegada a esquemas que, si una vez resultaron eficaces para conducir la acción, aparecen ahora demasiado rígidos para penetrar cognoscitivamente en la misma realidad que aspiran a transformar. Hasta la palabra esclerosis, que dista de ser el nombre de una virtud, es proferida por benévolos simpatizantes que se esfuerzan por insuflar el ágil sentido de lo concreto de filosofías más recientes en las endurecidas fórmulas del marxismo. También el tomismo pretende ser la expresión intelectual de nuestro tiempo, sobre todo gracias al celo de aquellos adeptos empeñados en convencernos de que se trata de una doctrina abierta, capaz de acoger en sus redes conceptuales todos los contenidos positivos de la hora en que vivimos. El existencialismo sería, para muchos de sensibilidad más moderna, expresión de la crisis de nuestros días y espejo fiel en que podría contemplarse la época actual sin riesgo de deformaciones. Pero las direcciones analíticas, próximas a la ciencia por su intención y sus métodos, pretenden barrer con muchas supervivencias del pasado y crear, por fin, el clima que haga posible una auténtica filosofía como saber objetivo. Desde otro ángulo, la fenomenología alimentaba una esperanza similar.

No es menester acumular más reflexiones para llegar a la convicción de que no hay una filosofía de nuestro tiempo y que ninguna de las corrientes que se disputan la adhesión puede aspirar a representarlo adecuadamente. No son las doctrinas ni los métodos los que imprimen el sello del siglo XX al pensamiento de hoy. Son, más bien, los problemas. Viejos como la misma filosofía, reciben hoy una modulación especial vinculada con las circunstancias en que se plantean. Surgen de las dificultades teóricas y prácticas en que se debate el hombre contemporáneo, y aparecen en todas las direcciones por antagónicas que se revelen. Los problemas son el escenario en que se agitan todos los filósofos de hoy, el lugar en que dialogan, por lo común en términos muy ásperos. En sus direcciones más influyentes los sistemas de nuestro tiempo asumen una actitud militante, ya sea porque aspiran a transformar el mundo, convertidos en la palanca eficaz que mueve la historia, ya sea porque pretenden conservar, con mínimos retoques, una estructura social que hunde sus raíces en el pasado. Esta condición de militante explica la agresividad de las polémicas y la tendencia de los hombres de hoy a enrolarse en la lucha bajo banderas diferentes. Quizás explique, en muchos casos, la declinación del espíritu teórico en provecho de una acción que se alimenta con el fuego de las pasiones.

Esta militancia generalizada subraya la conexión, que se da ejemplarmente en nuestro tiempo, entre la filosofía y la vida. Ya no se trata de especulación pura, juego de ideas ajeno a las inquietudes y a los apremios de la existencia humana, individual y social. Tampoco se trata de técnicas de pensamiento, que exigen la preparación y el adiestramiento del especialista, y que tienen su sentido y su fin en sí mismas. Es verdad que el instrumento técnico —piénsese en el gigantesco crecimiento de las nuevas lógicas, el espectáculo intelectual más apasionante de este siglo— se ha afinado considerablemente hasta adquirir insospechada precisión. Pero todo ello revierte sobre la filosofía y sobre la ciencia y, en última instancia, sobre la vida misma a cuyo servicio se ponen una y otra. Ni tomismo, ni marxismo, ni existencialismo son teorías desinteresadas: cada una confía en imponerse ganando adhesiones, a fin de arrastrar a los hombres a la acción por caminos diferentes y hacia metas opuestas.

El segundo interrogante se refiere al comienzo temporal de la

filosofía contemporánea. En la historia de la civilización las crisis alternan con la continuidad y la interrumpen. También la historia de la filosofía oscila con inseguro ritmo entre ambos extremos. Cuando la sucesión de los hechos o de las ideas se realiza según un estilo monótono, sin contrastes ni sobresaltos, resulta difícil practicar cortes que permitan separar épocas. No se advierten mayores diferencias de cualidad entre los momentos, y toda periodización peca de artificial y arbitraria. Hay ocasiones, sin embargo, en que el cambio es radical y acontece tan bruscamente que la realidad misma parece quebrarse en pedazos.

Esta situación crítica, que se dió en las postrimerías del siglo pasado, facilita la tarea de trazar la línea divisoria entre dos épocas de la filosofía y mostrar el advenimiento de las ideas que caracterizan a la contemporánea. Entre un pensador de fines de la centuria anterior y otro de la nueva época se advierten inequívocas diferencias de actitud. Al estancamiento, perceptible en la reiteración de puntos de vista ya alcanzados —neocriticismo, neoidealismo, etc.—, y a la postura ecléctica, empeñada en armonizar en una tímida síntesis elementos arrancados de doctrinas diferentes, ha seguido, al cruzar la frontera que separa ambos siglos, una actitud resuelta, signo de energía inquisitiva, nacida de la convicción de la insuficiencia de las soluciones ya conocidas y de la voluntad de no resignarse a repetirlas frente a los nuevos problemas. En todos los campos de la experiencia —científica, artística, moral, política— surgieron nuevos hechos, y las teorías elaboradas para explicarlos obligaron a reexaminar a fondo los problemas de la estructura y del fundamento de la ciencia. La composición de la materia, el carácter irreductible de la vida, las nuevas concepciones del espacio y del tiempo, la crisis de los valores en el dominio de lo espiritual, las reformas económicas y sociales puestas en ejecución, no sin arduas luchas, alteraron la cosmovisión que con su sistema de creencias prestaba seguridad a las generaciones anteriores y abrieron nuevos horizontes a la curiosidad de los hombres. Las geometrías no euclidianas, la teoría de los conjuntos y las nuevas lógicas permitieron ahondar en el problema de la razón; la materia, la vida y la historia, examinadas a nueva luz, mostraron el abismo que separa la razón y la realidad y abrieron el cauce a las interpretaciones irracionalistas; el

agotamiento del debate entre los partidarios del determinismo y del libre albedrío estimuló una nueva concepción de la libertad; la existencia se convirtió en punto de partida para un renovado examen del problema del ser; las nuevas creaciones artísticas, multiformes y desconcertantes, exigieron con urgencia más penetrantes análisis racionales. De ese cúmulo de estímulos surgieron las corrientes de la filosofía contemporánea. Su rasgo común es la oposición al pasado inmediato, la superación del positivismo, la ruptura con las tradiciones preexistentes. Es verdad que corrientes que proceden de más lejos, laboriosamente remozadas, aún prolongan su vigencia en el siglo xx: lo prueba la persistencia de un neokantismo, cada vez más debilitado, de un neohegelianismo, del neotomismo, del marxismo. Pero el nuevo siglo se define por la novedad: el vitalismo, desde sus formas naturalistas hasta sus manifestaciones historicistas; el existencialismo, en sus ramas atea y creyente; el neorrealismo; la filosofía analítica y corrientes afines; el espiritualismo que no disimula su inspiración cristiana. A estos hilos, que se superponen y se entrecruzan, habrá que agregar la renovación de los estudios de historia de la filosofía, que ha permitido corregir imágenes del pasado que se ajustaban defectuosamente a los hechos, y rescatar el contenido valioso de la obra de figuras —Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey— que en su tiempo no tuvieron la resonancia que habían de alcanzar más tarde. La vitalidad de la filosofía contemporánea se manifiesta a través de la pluralidad de direcciones, la novedad de su mensaje, la energía con que cada una afirma su derecho a la existencia y el ardor de las discusiones entre posiciones antagónicas.

Un tercer interrogante surge de las dificultades especiales de que está erizada la selección, exposición y crítica de las corrientes propiamente contemporáneas. El historiador asiste al despliegue de un pensamiento en estado naciente, aún no desprendido de las circunstancias que han estimulado su aparición, y no tiene la posibilidad de percibir la riqueza de implicaciones que discípulos y epígonos se encargarán de explotar. Tampoco dispone de la pluralidad de interpretaciones que envuelve a las obras del pasado y que, en muchos casos, ayudan penetrar en las intenciones de sus autores y a calar más hondo en su pensamiento. Corre siempre el riesgo de someterse al criterio de sus contemporáneos, que propenden a estimar la novedad a través de ideas

preconcebidas que deforman sus rasgos más originales. La clasificación de obras y tendencias nunca es fácil, aparte de que es ya notoria la insuficiencia cuando se trata del pasado, para el cual todo rótulo resulta siempre precario. Se agrava mucho más cuando se quiere caracterizar a un presente que muestra signos inequívocos de movilidad, que padecen violencia al ser encajados en marcos conceptuales peligrosamente rígidos.

Estas dificultades explican el carácter subjetivo que inevitablemente presentan todos los panoramas de la filosofía contemporánea, y que no se suprime por el hecho de que los autores expliciten los criterios que inspiran la selección del material y su crítica. Y esto trae a colación un cuarto interrogante. Una vez resuelta la cuestión relativa a la determinación del límite temporal, que en este caso puede hacerse coincidir con la década finisecular, quedan por establecerse las normas objetivas que imponen límites ideológicos. Una selección que aspire a ser representativa no puede recoger todas las manifestaciones en todos los niveles del pensamiento. Hay ideas fundamentales e ideas derivadas. Sólo las primeras son genuinamente representativas. Será aconsejable, en consecuencia, acoger sólo lo filosófico en sentido estricto, desentendiéndose de la exposición de las circunstancias exteriores —crisis económicas, cambios políticos, conflictos bélicos— que a veces, sin embargo, pertenecen a las motivaciones extraintelectuales del pensamiento y que deciden acerca de su orientación. También podrán descartarse las teorías que caen en la periferia de la filosofía —interpretaciones políticas, pedagógicas, económicas— en que lo técnico y lo teórico se interpenetran y los propósitos prácticos prevalecen sobre la consideración desinteresada.

Nacionalidades y lenguas despiertan un quinto interrogante. ¿Qué actitud adoptar ante las divergencias de estilo intelectual que parecen provenir de la nacionalidad de los autores? Aunque la filosofía aspira a la validez universal, nadie ignora el influjo de las tradiciones nacionales, sin contar la incidencia de la lengua sobre las ideas, que gravita de manera decisiva sobre la mentalidad de los hombres e imprime matices especiales a su cosmovisión. Algunos autores —De Ruggiero, Sciacca— las toman en cuenta, no con el prejuicio naturalista de la raza, sino animados por la convicción de que la universalidad humana sólo florece dentro de los límites de una nacionalidad. Este punto

de vista no obliga a cerrar las líneas del pensamiento dentro de las fronteras de un país con exclusión de contactos extranacionales o intercambio de influencias. Alemanes, franceses, ingleses, italianos, españoles y aun americanos dejan escuchar sus acentos nacionales sin desmedro de su pretensión universal. Otros autores —Aster, Messer—, con criterio más estrecho, cierran la exposición dentro de las fronteras de su propia patria y, a lo sumo, consienten en tolerar una excepción para alguna figura extranjera de gran relieve. No faltan quienes —como Bochenski—, con espíritu abierto a todo lo europeo, renuncian de antemano a registrar todas las corrientes y a agotar todos los nombres y prefieren consagrarse a ofrecer figuras típicas, que a su vez se agrupan en torno a pocas ideas fundamentales —materia, vida, idea, esencia, existencia, ser—, que permiten orientar con claridad en la intrincada selva del pensamiento de hoy. Llevados por un afán de objetividad, otros autores —Paci, Delfgaauw— deciden presentar en forma esquemática todas las corrientes a través de sus representantes más destacados: el primero las expone siguiendo un itinerario temporal; el segundo las organiza como respuestas desde la tradición y desde la innovación, que se destacan sobre un doble trasfondo —histórico y actual—, y siempre en torno a preguntas que integran el cuestionario esencial de todos los siglos. Quedan, por último, aquellos —Heimsoeth— que exponen todas las soluciones referidas a pocos problemas que consideran característicos de la época: el conocimiento, las regiones de la realidad, el hombre y la historia. Al lado de los esfuerzos individuales es menester tomar en cuenta los colectivos. Un panorama que intentara recoger las principales direcciones del pensamiento de nuestros días en todos los países, y que informase igualmente sobre la situación filosófica de Oriente y Occidente, sin excluir América latina, no podría ser realizado por un solo autor. Sciacca y Runes han intentado hacerlo, con bastante fortuna por lo que concierne al nivel informativo, en sendas compilaciones.

El criterio seguido por Wolfgang Stegmüller,[1] en sus *Corrien-*

[1] Wolfgang Stegmüller es figura respetada en el dominio de la investigación filosófica actual, especialmente entre los que se ocupan de semántica y métodos modernos de indagación en el ámbito de la teoría del conocimiento. Es actualmente profesor en la Universidad de Munich, después de haberlo sido en la de Innsbruck. Su libro *Corrientes fundamentales de*

tes fundamentales de la filosofía actual, coincide, en parte, con el de algunos de sus predecesores en este terreno. No oculta sus preferencias por la línea germánica, que expone casi exclusivamente, salvo en los capítulos consagrados al neopositivismo en que irrumpen nombres ingleses y americanos al lado de los alemanes. Esta limitación muestra, al mismo tiempo, la fuerza y la debilidad de su obra. En ella se propone introducir a sus lectores en algunas de las direcciones más originales del pensamiento de nuestros días, renunciando deliberadamente a trazar un cuadro exhaustivo. Se limita a presentar diez direcciones y lo hace sobre la base de un representante típico de cada una. Es cierto que este principio sufre una excepción en el último capítulo, consagrado a la filosofía analítica y a la investigación de los fundamentos, porque en estos dominios prevalece otra modalidad de trabajo: la creación filosófica no se concentra en una sola figura, sino que, a semejanza de las ciencias particulares, consiste en una inquisición proseguida sin descanso que se apoya en el intercambio de ideas y en la revisión crítica de los resultados a través de la libre discusión en que participan numerosos investigadores. Quedan fuera de la obra, juzgadas

la filosofía actual, publicado inicialmente en Viena en 1952, y que le valió rápida nombradía, ha sido traducido a nuestra lengua siguiendo el texto muy ampliado de la segunda edición, aparecida en Stuttgart en 1960. Son conocidos sus libros *Metafísica, ciencia, escepticismo* (Viena 1954) y *El problema de la verdad y la idea de la semántica* (Viena 1957). Este último, concebido como introducción a la semántica pura, está destinado a exponer en términos de crítica las controversias y resultados más recientes en este dominio de la investigación, tanto en sus aspectos lógicos como lingüísticos. Con mucha agudeza pasa en revista las principales tesis de Wittgenstein, Russell, Carnap, Tarski y Quine, a fin de desentrañar la doble función de la semántica: como clarificación de los conceptos lógicos y gnoseológicos fundamentales y como instrumento para la solución de otros problemas teóricos. Con el título de *Lógica inductiva y probabilidad* (Viena 1957) ha reelaborado una obra de Carnap. En su estudio *Creer, saber y conocer* (1956) analiza la fe en sentido no religioso y establece la distinción entre el saber y el conocer, no por métodos especulativos o fenomenológicos, sino apelando al uso corriente del lenguaje ordinario. En *El problema de los universales ayer y hoy* (1956-57) retoma desde un ángulo moderno la secular contienda entre realistas, conceptualistas y nominalistas y la expone en sus etapas críticas esenciales. En su libro *Incompleción e indecidibilidad* (Viena 1959) analiza los resultados metamatemáticos de Gödel, Church, Kleene y Rosser para explorar su significación gnoseológica. Investiga actualmente sobre el problema de los universales.

como no esenciales, las direcciones que se han constreñido a renovar idearios del pasado —neokantismo, neohegelianismo, neotomismo—, e igualmente aquellas cuyos antecedentes vienen de más cerca —vitalismo—. Y así como concede regular extensión a las cuestiones debatidas en torno a la búsqueda de los fundamentos lógico-matemáticos —en razón de la creciente importancia que han alcanzado en muchos dominios del saber—, elimina los ensayos de corte filosófico referidos a la fundamentación de ciencias particulares —ciencia del derecho, ciencia de lo social—. Se dirige a un público de profanos con inquietudes filosóficas y de estudiantes, y se propone ofrecerles un panorama sin deformaciones y una orientación preliminar en la filosofía contemporánea. No se le oculta el peligro que acecha a todo principiante: la adhesión prematura a la corriente filosófica que por accidente ha conocido primero, antes de poseer puntos de referencia que le permitan abarcar un horizonte más amplio y poder decidir con más responsabilidad al inclinarse por una orientación. Tampoco ignora que la filosofía no es nada fácil y prefiere que el lector no ahorre esfuerzos que, de todos modos, le serán necesarios al tomar contacto directo con las obras originales.

Como otros expositores, Stegmüller ha creído conveniente anteponer algunas reflexiones sobre la conexión de la filosofía actual con la situación espiritual de nuestro tiempo y, a la vez, explicar el surgimiento de la nueva filosofía. Muchos itinerarios históricos conducen desde el pasado hasta hoy. Tomar a Kant como antecedente no es una pretensión arbitraria: su interpretación de los límites del conocimiento y su crítica de la metafísica racional constituyen una inflexión en la marcha histórica de las ideas. En la actualidad, las opiniones se dividen entre los que insisten en adherir, no sin modificaciones, a la posición kantiana, y los que se colocan en abierta polémica frente a ella: en un caso, para hallar solución a los mismos problemas, en otro, para rechazar los supuestos que hacen posible ese tipo de problemática.

Es opinión corriente que los problemas, especialmente los que conciernen a las cuestiones últimas, son constantes, en tanto que los ensayos de solución, tenazmente repetidos en el curso de la historia, están sujetos a irremediable variación. Aconseja Stegmüller no tomar al pie de la letra este aserto. Las variaciones,

INTRODUCCIÓN

LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

1. TRADICIÓN Y ORIGINALIDAD EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.

Por regla general, los problemas de la filosofía pasan por constantes, mientras que en las ciencias particulares el cambio y progreso afectan no sólo a las teorías sino a los problemas mismos. Los planteamientos de cuestiones, tanto en las ciencias de la naturaleza y del espíritu como en las disciplinas matemáticas, difieren hoy en muchos puntos de lo que eran no hace mucho tiempo. En parte, los problemas han alcanzado aquí una mayor precisión; en parte, se elaboran respuestas de cuestiones que, por lo general, sólo podrían ser formuladas desde un punto de vista teórico más elevado, al que no se llegó antes de un lapso más o menos largo.

Por el contrario, los problemas fundamentales de la filosofía parecen ser los mismos que hace 2.500 años ya preocupaban a aquellos pensadores griegos que, por primera vez, crearon una nueva tradición racional. La solución de los enigmas del mundo no quedaría después abandonada al mito y a la creencia religiosa, sino que resultaría de la pura reflexión racional, del conocimiento intuitivo y de la argumentación lógica. Estos enigmas son *los problemas metafísicos* que conciernen a las condiciones y leyes fundamentales del universo; *las cuestiones filosófico-religiosas* acerca de un principio divino del mundo, del sentido y finalidad de todo el ser finito; *las cuestiones éticas* referentes a la existencia absolutamente válida y al hombre que obra conforme a normas obligatorias; además, *todos los problemas lógicos y gnoseológicos*, relativos al alcance, grado de certeza y especies del conocimiento humano.

Frente a estos problemas constantes, *los ensayos de sistemas filosóficos aparecen como lo temporalmente variable.* El hecho de que desde hace muchos milenios se renueven tales ensayos, muestra por una parte la tenacidad y laboriosidad del hombre en el tratamiento de las "cuestiones últimas", pero, por otra, puede conducir a la afirmación pesimista de que el esfuerzo del hombre a través de esos milenios no ha podido aportar la respuesta definitiva e indubitable a una sola de estas cuestiones. De este modo, la imagen de la filosofía resulta ser la de un empeño, en verdad incesante y honesto, pero siempre eternamente frustrado por la finitud del hombre la que, desde tiempos remotos, le plantea a éste más problemas que los que puede resolver con sus débiles fuerzas espirituales.

No es del todo inexacto concebir la constancia de los problemas filosóficos en el cambio a la vez continuo de las soluciones de los mismos. En efecto, muchos de los sistemas filosóficos contemporáneos muestran rasgos comunes con cuestiones que encontramos por ejemplo en Descartes y Leibniz, o mucho antes aún, en Platón y Aristóteles. Sin embargo, se daría una imagen falsa de la filosofía actual si tal aspecto fuese llevado a términos absolutos. De un modo similar a las ciencias especiales, también en la vida filosófica se han producido cambios que imprimen a la filosofía contemporánea el sello de la unicidad. Y acaso esto no se deba sólo a la novedad y en parte al carácter radical de las opiniones esgrimidas, que no encuentran su igual en el pasado, sino también a variaciones de principio en el modo de plantear las cuestiones. Aquellos "eternos y viejos problemas" han llegado, a menudo, a desaparecer por completo —sea por superfluos, sea por estar falsamente planteados o porque se los considera sin sentido. Es cierto que en parte existen todavía, pero forman, por decir así, sólo el fondo invisible de formulaciones explícitas de problemas que se distinguen considerablemente de aquéllos. Se señalan en forma escueta los más importantes de estos factores, a los que la filosofía contemporánea ha dado un cuño especial.

(a) *Kant y la filosofía contemporánea.*

De los muchos hilos históricos que conducen de la filosofía de hoy al pasado filosófico, se destaca por su especial importancia aquel que comunica con la filosofía de Kant. La interpretación kantiana del conocimiento de la realidad y su crítica a la metafísica racional, constituyen un corte en la historia de la teoría del conocimiento y de la metafísica. Hay en el presente pocas opiniones filosóficas que no tengan que caracterizarse, entre otras cosas, por su modo de disputa con el punto de vista kantiano. Esto no quiere significar que la mayor parte de la actual producción filosófica tenga que ser concebida como la continuación positiva de las ideas de Kant. En modo alguno es éste el caso; el número de actitudes polémicas es más bien mayor que el de las innovaciones y reelaboraciones de su pensamiento. Pero también las doctrinas que se fundan en la polémica con la filosofía kantiana, han aceptado determinados planteamientos de Kant y construyen sobre su pensamiento.

Kant creyó poder mostrar que todo conocimiento de experiencia se basa en conocimientos *a priori* de la realidad. Estos últimos consisten en juicios verdaderos, sintéticos y *a priori*, es decir, en juicios cuya verdad podemos comprender y, aunque no podamos demostrarlos desde el punto de vista lógico, tampoco necesitamos para su apoyo de datos de la observación. El problema kantiano consistía en la cuestión de cómo podría ser explicado este enigmático fenómeno de los juicios verdaderos, sintéticos y *a priori*. Su solución al problema fue la teoría del idealismo trascendental, que encontró su expresión gráfica en la imagen de la "revolución copernicana": el conocimiento de la realidad no consiste en que las propiedades de un mundo trascendental se reflejen en nuestra conciencia; más bien, el llamado "mundo real" —es decir, el único mundo *real y empírico* que conocemos y del que podemos hablar con pleno sentido— es en sus estructuras fundamentales, el pro-

ducto constitutivo de nuestra propia capacidad intuitiva espacio-temporal y de nuestro entendimiento. Sólo si el universo no es una realidad trascendente a la conciencia, sino un producto del sujeto trascendental, se hace comprensible, según Kant, el hecho de que podamos hacer afirmaciones exactas e independientes de la experiencia. sobre este universo.

La nueva reacción filosófica frente a la teoría de Kant presenta tres aspectos: uno consiste en *afirmar la posición kantiana fundamental.* O se intentó, entonces, tomar en su totalidad el punto de partida kantiano y depurar su sistema de restos "metafísicos y precríticos", como sucedió en el neokantismo, o se partió de consideraciones totalmente distintas de las de Kant; sin embargo, se llegó a la postre a poner en el centro al concepto de sujeto trascendental, al que todo ente es relativo y frente al cual la totalidad de lo real debe considerarse como dentro de la inmanencia. Encontramos esto, por ejemplo, en el último *Husserl*, cuyo método de reducción fenomenológica, en sí un procedimiento absolutamente no kantiano, conduce sin embargo a la "conciencia trascendental pura", en cuanto polo subjetivo de toda realidad que permanece como resto irreductible después de llevar a cabo el aniquilamiento del mundo de las ideas, apareciendo el mundo restante como su producto intencional. Pero también lo encontramos en *Reininger*, cuyo punto de partida filosófico, el punto de vista del realismo y del solipsismo metódico, parece que tampoco muestra semejanza alguna con el procedimiento kantiano, aunque llega también a la doctrina de la inmanencia trascendental.

La segunda reacción es *polémica.* Consiste en el intento de hallar para el mismo problema una solución nueva y distinta. Con su doctrina de la evidencia, *Brentano* ha dado una interpretación diferente de los juicios sintéticos *a priori*. *N. Hartmann* ha intentado en el marco de su ontología, una interpretación objetivista del conocimiento, presuponiendo que las leyes fundamentales del pensar (categorías del conocimiento) muestran, al menos, una parcial concordancia con los

principios del mundo (categorías del ser). Y *Häberlin* quiere hacer inteligible el conocimiento apriorístico del mundo, a través de una metafísica monista del ser.

La tercera reacción es también *polémica* pero considerablemente más radical que los puntos de vistas ya mencionados. Se trata de aquella actitud que asumen el *empirismo moderno* y *la filosofía analítica* frente al planteamiento kantiano. Si hasta ahora la disputa entre los kantianos y sus adversarios sólo había girado en torno a cómo debía interpretarse el conocimiento sintético *a priori*, aquí se intenta negar el sentido de toda esta discusión, rechazando el supuesto de toda la disputa: la existencia de juicios sintéticos *a priori*. Tanto Kant como los metafísicos orientados en el realismo trataron, a través de diferentes hipótesis, de aclarar el hecho de los juicios sintéticos *a priori*. Pero, ¿constituyen realmente dichos juicios un hecho que hay que admitir? Schlick, Carnap y el resto de los integrantes de la Escuela de Viena lo cuestionan, al igual que casi todos los representantes de la filosofía analítica. A veces se niega con ello la existencia de enunciados sintéticos *a priori*. Sin embargo, a menudo se encuentra una negación más sutil aún, que se configura en la tesis de que ni siquiera es posible definir con precisión esta idea concebida por Kant del conocimiento sintético-apriorístico de la realidad. Ello muestra que no se puede exagerar la importancia del problema de los juicios sintéticos *a priori*. *Supuesto que este punto de vista negativo sea exacto, no hay en general enunciados sobre la realidad específicamente filosóficos.* Todos los enunciados sintéticos son entonces juicios de experiencia, cuyo examen debe quedar a cargo de las ciencias empíricas. La filosofía no tiene ninguna otra posibilidad que la de fundamentar las ciencias particulares y formular enunciados fundados sobre la realidad. Debe replegarse a los dominios de la lógica, la teoría de la ciencia y la investigación de los fundamentos.

Estas pocas referencias pueden bastar para conocer la importancia y urgencia que la cuestión kantiana fundamental tiene para la filosofía contemporánea.

(b) *Filosofía, ciencia y cultura.*

Kant había negado la posibilidad de una metafísica como ciencia en el sentido tradicional. Esta negación de una metafísica científica fue la consecuencia forzosa de su teoría del conocimiento. Su punto de vista crítico, antimetafísico, aún produce fuertes efectos en el presente. Sin embargo, la desconfianza general hacia cualquier tipo de metafísica que hoy está extendida en la filosofía y especialidades científicas, tiene todavía otras causas.

El hombre moderno aparece, generalmente, más escéptico que el hombre de la antigüedad y de la Edad Media. Le falta aquella actitud ingenua y creyente que constituye el fundamento de todas las religiones y también de la metafísica; pues casi toda metafísica, o tiene en forma directa un fundamento religioso o procede históricamente de una creencia racional cuya justificación no va más lejos. No es de extrañar que, con el *incremento de la actitud inmanente de la existencia* y que sólo con extrema desconfianza mira a los objetos trascendentes, haya comenzado a perderse tanto el interés por las discusiones metafísicas como la confianza en la solución eficaz de los planteamientos de la metafísica.

Pero este cambio en la disposición anímica no fue sólo lo decisivo. En el dominio de la filosofía científica dos factores, ante todo, acrecentaron la actitud escéptica: por una parte el *creciente rigor científico en las disciplinas particulares* de carácter matemático y empírico; sobre todo se pusieron las mayores exigencias en la precisión del aparato conceptual, la exactitud de las demostraciones lógico-matemáticas y la verificación de enunciados sintéticos de carácter científico. Las proposiciones metafísicas, al menos en su forma tradicional, no respondían a estas exigencias. A ello *se agrega la conciencia de la relatividad histórica de los puntos de vistas filosóficos,* que se apoya en el panorama de más de 2.000 años de historia de la filosofía, en la que se puede comprobar un incesante

cambio de los sistemas filosóficos, pero no un progreso inequívoco y rectilíneo. Estos dos momentos, el creciente rigor científico y la conciencia de la relatividad histórica, tenían que ganar en significación con el progreso mismo de la historia, de manera que, necesariamente, tienen muchísima importancia en la actualidad. Sin embargo, tampoco han conseguido la muerte de la metafísica. Es cierto que hay muchas corrientes antimetafísicas en la filosofía contemporánea, sobre todo aquellas que van más allá de la tesis kantiana de la incognoscibilidad de la realidad trascendente. No obstante ello, encontramos comienzos de una nueva fundamentación de la metafísica. El hecho de que estos mismos intentos, en cuanto se los pueda tomar en serio, tengan otra forma que los del pasado, es de por sí bastante comprensible si se tiene en cuenta los fuertes ataques que ya en carácter de intentos debieron soportar, pues aquí sólo podía tratarse de proyectos racionales que tenían que sufrir el bautismo de fuego del criticismo y escepticismo.

El desarrollo de las ciencias particulares fue importante aun en otro aspecto, además del ya mencionado sentido negativo del enjuiciamiento cada vez más crítico del edificio doctrinario de la filosofía. *Su independización trajo también consigo fructíferas sugerencias para la filosofía.* Concebidas originariamente como constitutivas y dependientes de una filosofía universal, las ciencias reales se habían separado de la filosofía en la época moderna, fundándose sobre bases puramente *científico-experimentales*: en lugar de leyes apriorísticas del ser se colocaron *hipótesis de leyes, cuya exactitud se examinaba a través de la observación y el experimento.* El éxito práctico coronó este criterio empírico. Con ello surgió para la filosofía el problema de investigar el procedimiento lógico y la estructura gnoseológica de las ciencias empíricas. En toda nueva discusión gnoseológica es de capital importancia el análisis del conocimiento empírico. También para Kant la física de Newton fue el ideal de una ciencia rigurosa de la naturaleza, a la que ligó sus cuestiones gnoseológicas. Ante

todo, fueron dos los grupos de problemas que aquí surgieron.

Uno concierne a la cuestión de si hay, en general, una ciencia pura de la experiencia o si todas las ciencias empíricas en última instancia no se apoyan sobre un fundamento no empírico. El punto de vista kantiano fue precisamente el último; pues él no sólo había afirmado que, en general, hay juicios sintéticos *a priori*, junto a las ciencias particulares e independientes de ellas, sino que las ciencias empíricas y hasta la experiencia precientífica tienen que suponer tales juicios como "condiciones de su posibilidad". Por consiguiente, no hay para Kant metafísica alguna sobre objetos suprasensibles; en cambio, *la metafísica de la experiencia* (la "ciencia pura de la naturaleza") como síntesis de aquellos conocimiento (no-matemáticos) sintéticos y apriorísticos, constituyen el fundamento de todas las ciencias reales en general. Con ello la cuestión de si hay juicios sintéticos *a priori* deja de ser un quehacer interno de la filosofía; concierne más bien a los fundamentos de la totalidad de las ciencias particulares.

Pero aun cuando la cuestión de la aprioridad recibió una respuesta negativa, el carácter lógico y la exigencia de validez de los enunciados puros de las ciencias empíricas, constituyen un gran problema. Esto rige en especial para todos los enunciados de leyes generales, que nunca son susceptibles de una completa comprobación (verificación). Aquí surgió el problema de si junto al procedimiento de la deducción se puede colocar el correspondiente a la *inducción* que, en verdad, no asegura la validez de las hipótesis pero, las hace más o menos probables.

Todo este complejo de problemas, que concierne a la verificación y aseguramiento de la validez de los enunciados empíricos, se agudizó por *la falta progresiva de intuitividad y el creciente carácter abstracto en la imagen del mundo físico*, de lo que nada se barruntaba en época de Kant. Por supuesto que los orígenes de una realidad no intuitiva se remontan lejos en el pasado. Esta es la doctrina de las cualidades sensibles primarias y secundarias, que encontramos sobre todo en el

empirismo inglés pero ya, en principio, en el filósofo griego Demócrito. Conforme a ello, sólo las cualidades espacio-temporales corresponden a los objetos físicos, mientras que las cualidades secundarias como los colores, sonidos, olores, etc., poseen carácter puramente subjetivo, dado que ellos están condicionados por la organización de la conciencia percipiente. El mundo real-objetivo y el mundo fenoménico que nos es dado ya no estaban, según esta doctrina, en una relación de total coincidencia, sino que se diferenciaban entre sí, y sólo las características espacio-temporales constituían el vínculo intuitivo que unía el mundo de lo dado con el mundo real.

La moderna imagen física del mundo, en su aspecto gnoseológico, se caracteriza sobre todo *por el hecho de que también ella rompió este último vínculo, que había ligado el mundo físico real con el mundo fenoménico de la intuición*; el espacio y el tiempo de la intuición recayeron en el proceso de subjetivización. *Los sistemas geométricos no intuitivos* se manifiestan en la *teoría de la relatividad*, como medio más apropiado para la interpretación del espacio físico como espacio euclídeo de la intuición, y *la relativización del concepto de simultaneidad* tomó también del tiempo físico una propiedad que aún en la física clásica parecía absolutamente evidente. Así surgió la idea del continuo cuatridimensional y curvo del mundo que no tiene correspondencia alguna en el mundo fenoménico y no es susceptible más que de un tratamiento puramente analítico a través de un complicado simbolismo matemático.

La física de los cuantos ha fortalecido considerablemente esta tendencia a la falta de intuitividad. En la mecánica de las matrices de Heisenberg se representa, por ejemplo, el estado de un sistema físico por medio de un vector en un espacio de probabilidad de infinitas dimensiones y las variaciones del sistema mediante un movimiento de este vector. La conexión con el mundo de la experiencia consiste sólo en que las magnitudes de estados físicos aislados, como la energía, el impulso rotatorio, etc., se coordinan con las llamadas matrices, que despliegan en aquel espacio sistemas de coordenadas cuyos

ejes corresponden a determinados valores de aquellas magnitudes. Las descomposiciones del vector que describe el estado en sus componentes respecto al sistema de coordenadas, indican las probabilidades de que una medición practicada en el sistema dé por resultado uno de estos valores determinados.

En vista de esta situación tuvo que adquirir insospechado apremio la cuestión de cómo es posible en general un conocimiento que se refiera a una realidad sustraída por completo a la intuición, cuando las experiencias que deben confirmar una teoría sólo pueden ser reunidas dentro del mundo intuitivamente dado.

Estas pocas indicaciones bastarían ya para dar una clara impresión de la cantidad de problemas que ofrece el moderno desarrollo de las ciencias particulares para el tratamiento por parte de la doctrina filosófica del conocimiento. En todo caso es manifiesto que la evolución de las ciencias empíricas sacó a la teoría del conocimiento de aquella parcial alternativa entre "conocimiento absoluto o escepticismo", por la que estaba preocupado el pensamiento antiguo y medieval y que predominó, a menudo, hasta en los tiempos modernos: quien no quería ser escéptico, tenía que creer en conocimientos evidentes de las esencias y en verdades eternas. Con los enunciados hipotéticos-empíricos se interpuso algo nuevo entre los dos polos de la alternativa: quien negaba el conocimiento absoluto de la metafísica no necesitaba por ello negar la ciencia en general, sino que podía refugiarse en el criterio empirista del conocimiento, según el cual hay, en verdad, enunciados confirmados en la experiencia, pero no existe un saber absoluto. Y a la inversa: quien rechazara el relativismo y escepticismo no estaba por ello obligado a cultivar la metafísica.

Hasta aquí se trató sólo de las ciencias empíricas. También el desarrollo de la *matemática moderna* ha dado gran importancia a los problemas gnoseológicos y conducido a la exigencia de una filosofía propia de las matemáticas. Además, ha causado revisiones en las concepciones fundamentales de la lógica. Como circunstancias importantes habría que mencio-

nar aquí: el nacimiento de la moderna axiomática, los intentos de una fundamentación lógica de las matemáticas, la aparición de antinomias lógicas y la exigencia para que las operaciones matemáticas se limiten al pensamiento constructivo. Sobre estas cuestiones se dará más detallada información en páginas posteriores.

De esta forma, es manifiesto que las ciencias particulares, que después de su independización trataron en primera instancia de distanciarse cada vez más de la filosofía, necesitaron, por razones internas, de consideraciones filosóficas y, de este modo, dieron también un nuevo impulso a la investigación filosófica. Esto no quiere significar que haya cesado la polémica de las especialidades científicas contra la "metafísica no-científica". También hoy los científicos empiristas como los matemáticos hacen frente, con gran desconfianza, a todas las ideas filosóficas que exceden el límite de las investigaciones lógicas y del examen de los fundamentos que se ha hecho necesario. Pero tiene que ser considerado como logro especial el hecho de que la disputa amistosa-enemistosa entre las ciencias particulares y la filosofía, debido a la problemática de los fundamentos de las primeras, haya conducido otra vez a una aproximación mutua, al menos en determinadas zonas marginales.

Pero no sólo con la problemática de las ciencias particulares está hoy íntimamente ligada la filosofía; ella, además, está comprometida dentro del torbellino de la *crisis de nuestra cultura*; sin embargo, por una parte tal crisis es primariamente una crisis de los valores que hasta hoy se creían reconocidos y, por otra, la indagación filosófica consiste en gran medida, en la búsqueda de los valores últimos y absolutos, o sea, en poner en duda estos valores en general. Así, aparece junto a la exigencia de una fundamentación filosófica de las ciencias particulares, aparece la exigencia por una cimentación filosófica de las otras zonas de la cultura: religión, moral, arte, sociedad, que, como es natural, nunca debe pensarse como sustituto de estos dominios —filosofía de la religión no es re-

ligión vívida, ética teórica no es moralidad vivida—, sino que surge cuando comienzan a agotarse las fuentes emocionales que hasta entonces alimentaban aquellas esferas de la vida espiritual. E inclusive allí donde no se cree en la posibilidad de una fundamentación filosófica de la vida social y espiritual, como en la filosofía de la existencia, se pretende señalar al hombre, en el sentido de una "orientación en el mundo", una senda a través del mundo espiritual, que se ha vuelto problemático y se encuentra amenazado por la desintegración; se trata de que el hombre llegue a sentir lo absoluto, que ya no puede encontrar en los productos objetivamente palpables de la cultura; o se intenta conducirlo hasta él.

Junto a estas peculiaridades se destaca por último una circunstancia que comunica la filosofía de la actualidad con la tradición filosófica de Occidente, nos referimos *al intento de una fundamentación última de la ciencia y la filosofía en general.* Una de las tendencias principales de la filosofía fue, desde antiguo, lograr el fundamento absoluto e indudable para todos los enunciados científicos. Esta aspiración también hoy está muy difundida, sólo que ahora a la pluralidad de intuiciones filosóficas fundamentales le corresponde una multirradialidad semejante en la búsqueda de una base última del saber; la filosofía trascendental que trata de fijar en el *sujeto trascendental* lo *a priori* de cada ciencia particular de objetos; la fenomenología, que con su método de reducir y "poner entre paréntesis", quiere abrir el camino de una rigurosa *investigación de las esencias*; la idea de Heidegger de una *ontología fundamental*, que debe anteponerse a las investigaciones ontológicas especiales; el punto de partida de Reininger de una *vivencia originaria* de la que no es posible dudar; el neo-positivismo que plantea la exigencia de reducir todos los enunciados científicos a aquellos enunciados sobre lo "*dado*", son ejemplos de tales tendencias filosóficas. Inclusive hay que mencionar aquí la filosofía analítica, pues su aspiración a reemplazar el lenguaje cotidiano por un lenguaje científico preciso, que satisfaga todas las exigencias de exactitud, es sólo

la forma típicamente moderna en que se exterioriza el antiguo ideal de lo absoluto: en lugar del saber absoluto debe colocarse la *exactitud absoluta.*

(c) *El irracionalismo moderno.*

Si se dijo anteriormente que el interés por la metafísica ha disminuido en la actualidad, esto se refiere sólo a la metafísica que se formula en enunciados que pretenden ser científicos. Por el contrario, es muy grande en el presente aquella "necesidad metafísica", de la que surgen las cuestiones acerca del sentido de la vida y de la existencia humana, las cuales puede que se planteen de manera explícita o, lo que es más frecuente, se sientan como una carga que acompaña el curso de la vida cotidiana. En esto toma expresión una tendencia opuesta a la actitud que se extiende a lo inmanente de la existencia, la cual ha surgido quizás de aquella actitud, a la manera de un "repentino cambio" dialéctico.

Así como la metafísica y la fe han dejado de ser algo evidente para el hombre actual, también el mundo ha perdido su evidencia para él. Nunca como hoy ha sido tan grande y predominante *la conciencia de lo enigmático y problemático del mundo*; por otra parte, nunca ha sido tan grande quizás la exigencia que tiene el hombre de tomar una clara posición ante los problemas económicos, políticos, sociales y culturales de la vida de la sociedad contemporánea. El saber y la fe ya no satisfacen la necesidad existencial y las exigencias vitales. La *oposición entre la necesidad metafísica y la actitud escéptica*, es la primera gran fisura en la vida espiritual del hombre de hoy; *la contradicción entre la inseguridad de la vida y el desconocimiento de su sentido último, por una parte y la necesidad de una clara decisión práctica, por otra,* constituye la segunda.

El moderno irracionalismo, que se presenta bajo el nombre de *filosofía de la existencia*, encara este problema. No es como si esta filosofía apartara la fisura, y pudiera reempla-

zarla o al menos quisiera, por una armónica imagen del mundo; toda esta dirección tiene para ello una apariencia demasiado trágica y pesimista, porque precisamente en ella la problemática de la existencia se describe con inaudita agudeza. Y, sin embargo, la filosofía existencial trata de indicar al hombre un camino para alcanzar un absoluto, para comprender el sentido último de la existencia, sin tener que refugiarse en un dogma religioso o apoyarse en un sistema metafísico de meros valores hipotéticos y, por ende, muy dudosos.

2. El proceso de la diferenciación filosófica.

Mientras que por un lado parecería estéril encontrar características de *contenidos* comunes en la profusión de doctrinas filosóficas divergentes, que distinga la filosofía actual de las direcciones filosóficas del pasado, por otro parecería posible indicar *dos características formales de la situación filosófica del presente* por las cuales esta situación se diferencia de todas las anteriores.

Se podría llamar a la primera el proceso de la *diferenciación funcional de la filosofía.* Con ello se quiere decir que la filosofía, en su origen, reunió en sí tareas totalmente diferentes. Es verdad que desde los primeros comienzos se la concibió sobre todo como *ciencia* que aspiraba a un conocimiento conceptual de la realidad; pero no era en manera alguna *sólo* eso. Cumplía, además, una misión semejante a la de la religión, sea que independientemente de toda revelación histórica quería proporcionar un conocimiento de las cosas últimas, que ofrecía al que filosofaba seguridad y consuelo, sea que, como la filosofía escolástica, buscara una fundamentación racional, complementaria de la fe religiosa, sea por último que debía proporcionar un sustituto de la religión a los hombres que habían perdido la fe. También la *función ética* de la filosofía, en cuanto doctrina de la vida recta, estaba a menudo en el primer plano de su interés. Con la formación,

desarrollo y creciente división de las ciencias particulares, surgió para la filosofía, como disciplina teórica pura, la otra tarea de entenderse con los fundamentos de las especialidades científicas y conciliar los resultados de la investigación de estas últimas con los suyos propios.

Mientras que todas estas circunstancias se hallaban de ordinario unidas en las primeras doctrinas filosóficas y sólo de vez en cuando el acento se desplazaba a uno u otro de ellos, en la filosofía de este siglo es de observar una creciente independización de estas funciones heterogéneas. Las obras filosóficas representan en general, con mayor o menor pureza, sólo uno de dichos aspectos.

Nos encontramos en primer lugar con las *filosofías de la concepción del mundo*, que quieren ocupar el lugar de la religión, satisfacer la necesidad metafísica del hombre y darle el sostén que ya no encuentra en la religión. Esta circunstancia aparece en primer plano, sobre todo en determinadas obras de la filosofía de la existencia.

Se encuentran en segundo término las filosofías que contienen *enseñanzas para el dominio de la vida*, sin servir como las ya citadas de sustitutos de la religión. Como criterio de diferenciación entre estos tipos de filosofar puede valer el siguiente: una filosofía sólo ha de contarse en el primer grupo (filosofía como sustituto de la religión), si en ella se busca "un camino filosófico para la salvación", es decir algo análogo a la fe religiosa y, también, una certidumbre de lo absoluto, semejante a la vivencia religiosa de Dios (como por ejemplo en la vivencia de la trascendencia de Jaspers). En cambio, a las filosofías existenciales con tendencia al ateísmo hay que contarlas entre el segundo grupo, pues en su mayoría procuran responder a la cuestión de cómo el hombre puede vivir en un mundo absurdo y sin Dios.

En tercer lugar se encuentran aquellas filosofías que aspiran a un *conocimiento teórico, independiente del conocimiento de las ciencias particulares*, o que van más allá del mismo. Aquí habría que citar a Brentano que, a pesar de su

base conceptual empirística, llega a una doctrina filosófica de Dios y del valor. También pertenece a esta corriente la fenomenología de Husserl, dado que los nuevos métodos pregonados por él superan la ingenuidad del procedimiento de las ciencias particulares y procuran un conocimiento de las esencias filosóficamente puro, pensado como saber indiferente a las concepciones del mundo (1). Sobre todo habría que incluir en este grupo la doctrina del ser y la filosofía de la cultura de Häberlin, pues para él el conocimiento filosófico debe ser totalmente independiente de todos los resultados de las ciencias empíricas.

En cuarto lugar también damos con doctrinas filosóficas que, en verdad, sólo aspiran a conocimientos teóricos, pero no admiten un filosofar independiente de los resultados de las ciencias particulares por considerarlo poco crítico. La filosofía adquiere en tal caso el carácter de *síntesis de los resultados de las ciencias particulares en una visión de conjunto*. Aquí hay que contar todos los esfuerzos por una "metafísica inductiva", de los cuales exponemos en este libro las correspondientes doctrinas filosóficas, en especial la filosofía de la naturaleza de N. Hartmann así como su filosofía del espíritu y diversos trabajos de Scheler (por ejemplo, sobre "El puesto del hombre en el cosmos").

Existe aún una quinta corriente filosófica que coincide con las recién mencionadas, en el hecho de que apunta al conocimiento teorético y no a la sabiduría de la vida o al sustituto de la religión. Pero en esta corriente no sólo se abandona la idea de un conocimiento *a priori* de la realidad, sino que se renuncia a toda tentativa de interpretación filosófica de los resultados de las ciencias particulares. De acuerdo con esto, la tarea de la filosofía no consiste en la síntesis o generalización de los resultados de la investigación científica —más bien toda generalización, según este criterio, o debe ser emprendida

(1) Por el contrario, Max Scheler ya no es un "caso puro". Al menos muchos de sus trabajos pertenecen tanto al primero como al tercer y cuarto grupos.

por él científico mismo o ella es científicamente infundada e insostenible—, sino en la *investigación de los fundamentos.* Por regla general se incluyen también en el círculo de las investigaciones el mundo de la conceptuación precientífica y el lenguaje precientífico. Aquí hay que incluir a los representantes del círculo de Viena y a los de la filosofía analítica de la actualidad.

Como segunda característica y paralelo a esta diferenciación hay un proceso de mutuo alejamiento y creciente falta de comunicación entre los filósofos de las diversas direcciones. Es absolutamente necesario tener presente tal hecho. Es que con ello se expresa, nada menos, que la palabra "filosofía" ha llegado a ser un término ambiguo. El investigador de los fundamentos entiende por trabajo filosófico algo completamente diferente que el filósofo de la concepción del mundo; y quien en forma *a priori* hace metafísica del ser, concibe algo totalmente distinto que el pensador que comienza con el análisis de los fenómenos. En este proceso del recíproco alejamiento se pueden diferenciar cuatro fases:

1. En la primera fase se trata de una *divergencia de opiniones científicas.* Los puntos de vista sustentados difieren entre sí, porque los que son partes de la discusión ponen en duda la validez de los argumentos contrarios o la actitud de las descripciones contrarias. En toda divergencia correspondiente a esta fase se mantiene en pie el *contacto de las discusiones.* No se extingue la esperanza de un definitivo acuerdo, y la divergencia de opiniones es, como en la investigación de las ciencias particulares, un estímulo para el progreso: un incentivo para lograr la precisión de los conceptos, la exactitud de las descripciones y la perfección de los argumentos.

2. Es peor cuando las bases elegidas para el punto de partida o los métodos racionales reconocidos llegan a diferenciarse *toto genere.* En tal caso puede alcanzarse un punto, *donde ya no es posible discusión alguna.* Los representantes de concepciones contrarias pueden llegar, a lo sumo, a la sincera afirmación de que los argumentos y contra-argumentos

parecen caer en el vacío y que ellos ya no son capaces de reducir sus diferentes concepciones a un común denominador. A pesar de esta inevitable resignación respecto a la cuestión de la polémica o discusión científica, también puede verse en esta fase el *contacto de las comunicaciones.* Los representantes de diferentes opiniones pueden exponer recíprocamente sus puntos de vista y entenderse sobre el sentido de sus afirmaciones, mientras ya no logren un mutuo entendimiento sobre la manera de fundamentarlas.

3. Se produce un agravamiento de la situación, *cuando ya ni siquiera existe entre dos filósofos el contacto de la comunicación, porque uno de ellos no puede hallar sentido a lo que el otro dice.* Sin embargo, aún puede quedar entre los pensadores un vínculo, aunque muy débil, al que podría llamarse *contacto de las intenciones.* En tal caso, uno de los filósofos ya no tiene certeza de lo que el otro quiere significar propiamente, pero al menos sabe que él también aspira al conocimiento y a la verdad.

4. El abismo entre dos filósofos llega al máximo, *cuando ya ni siquiera existe entre ambos el contacto de las intenciones.* No sólo son ya incomprensibles para uno de ellos los enunciados y fundamentaciones del otro, *sino que el tipo de actividades de este último, le resulta al primero enigmático.* El no sólo ya no sabe lo que el otro mienta, sino que ni siquiera puede decir qué clase de actividad es la que el otro desarrolla y designa con el nombre de "filosofía". Aquí se llega a la carencia total de comunicación.

La fase 1 caracteriza, por decirlo así, el caso de normalidad científica. Las primeras disputas entre escuelas filosóficas particulares (por ejemplo, entre empiristas y racionalistas, kantianos y aristotélicos, etc.) se mantuvieron, por regla general, en este marco. Por supuesto, también en la filosofía de este siglo se encuentran diferencias entre opiniones filosóficas en el carácter de divergencias de opiniones científicas. Pertenecerían a esta fase la diferenciación de criterios entre un adicto a la filosofía de Brentano y un partidario de la filosofía

de Husserl, o entre un fenomenólogo y N. Hartmann. Pero aparecen cada vez más en el primer plano de la filosofía de hoy aquellas oposiciones que sólo pueden ser señaladas entre las fases 2 a 4. Para las tres fases se dan ejemplos en las teorías filosóficas de las que nos ocuparemos más adelante. La divergencia en las concepciones de N. Hartmann y M. Heidegger sólo se puede caracterizar por la fase 2. Aunque aquí pueda suponerse que uno entiende, en principio, lo que el otro quiere significar, ya no es pensable el contacto de las discusiones. Que esta situación puede darse inclusive dentro de la moderna investigación de los fundamentos, ofrece un buen ejemplo de tal hecho la filosofía de las matemáticas. Muchos matemáticos admiten (o hasta se sienten orgullosos de ello) que no comprenden los argumentos que el llamado intuicionismo matemático esgrime contra los modos tradicionales del pensar matemático, aunque no exista oscuridad alguna sobre cuáles modos tradicionales de pensar son admitidos por el intuicionismo y cuáles rechazados por el mismo.

Se produciría una situación inherente a la fase 3 si se encontraran Carnap y Häberlin. Y la fase 4 se caracterizaría por la relación entre la filosofía analítica o el moderno empirismo por un lado y las filosofías de Jaspers o Heidegger por otro. Quizá parezca pesimista, pero podría ser acertada la afirmación de *que este proceso ya no se puede anular*. La ambigüedad de la palabra "filosofía" sólo podría disminuir, o porque todas las corrientes filosóficas, en definitiva, "se extinguen" (de lo cual no hay, sin embargo, signos de ninguna clase) o porque se decidiera no seguir llamando "filosofía" a las mencionadas cosas heterogéneas, sino reservar esta palabra para una actividad de alguna manera nítidamente delineada. Lo último sería muy deseable, pero mientras esto no suceda una orientación sobre la filosofía del presente tiene que ser una orientación sobre lo heterogéneo.

3. ANTICIPACIONES.

Se deben dar aún algunas indicaciones tanto sobre problemas que han abordado los filósofos tratados en este libro, como sobre sus puntos de vista frente a los mismos.

(a) *Metafísica y ontología.*

La expresión "metafísica" se usa a veces en tal sentido, que por ella se entiende todo tipo de enunciados sobre hechos —o sea enunciados no-lógicos y no-matemáticos— que, de alguna manera, se pueden fundamentar, sin pertenecer no obstante al dominio de una ciencia especial de la realidad. En esta acepción amplia del término, también la ontología, en cuanto ciencia de las determinaciones más generales del ser, pertenece a la metafísica. A un concepto más estrecho de la metafísica pertenecen sólo aquellos enunciados que se refieren a objetos no-sensibles ("trascendentes"). Por razones de brevedad la expresión "metafísica" debe utilizarse en esta visión de conjunto en el más amplio sentido de la palabra. Frente a la posibilidad de una metafísica nos encontramos con dos puntos de vista radicalmente opuestos: el *reconocimiento de la metafísica como una disciplina filosófica importante*, es decir, sea como disciplina fundamental, sea como una disciplina con iguales derechos que las ciencias particulares, y *la negación de la metafísica porque se supone que le falta carácter científico o inclusive porque carece de sentido.* Entre los filósofos que afirman la metafísica podemos distinguir aquellos que, o parten de una base empírica, o para los que al menos existe una estrecha conexión de los enunciados metafísicos y los de las ciencias particulares; en segundo término, aquellos otros según los cuales las investigaciones metafísicas tienen que llevarse a cabo rigurosamente *a priori* y, por lo tanto, con total independencia de la investigación empírica particular; y, finalmente, aquellos filósofos que sostienen que la metafísica,

en general, no debe aparecer como ciencia que se puede fundar de un modo intersubjetivo, sino como un tipo de actividad filosófica, no-científica.

Que entre empirismo y metafísica no debe existir necesariamente oposición, lo muestra sobre todo la filosofía de Brentano. Todos los *conceptos*, según él, tienen un *origen empírico.* Sin embargo, según él, hay *juicios a priori sobre la realidad.* De ahí que, a pesar de su base conceptual empírica, llega a una *metafísica científica.* En oposición a Kant, los conocimientos *a priori* no suponen, según él, conceptos *a priori.* Además, considera totalmente equivocada la interpretación idealista-trascendental del concepto kantiano del conocimiento.

En Husserl encontramos un interesante enlace de los modos de consideración ontológico y filosófico-trascendental. Existe, según él, la ontología como ciencia *a priori*, es decir, por un lado la *ontología formal* que tiene por objeto lo común a todo ente; por otro lado las *ontologías materiales* cuyo tema lo constituyen las características verificables *a priori*, de determinadas regiones objetivas y que, por lo tanto, en cada caso subordinadas a determinadas ciencias particulares. Pero ambas no son, para Husserl, las ciencias de los últimos fundamentos, sino que se intercalan simplemente entre las ciencias particulares y la disciplina filosófica propiamente básica: la *filosofía trascendental*, cuyo objeto lo constituye la "conciencia pura" a la cual es relativo todo ser real e ideal.

La tendencia considerada como la continuación de las ideas de Husserl es el concepto heideggeriano de una *ontología fundamental*, que precede tanto a la ontología formal como a las ontologías materiales. Su misión es la *explicación del concepto de ser*, sin la cual, según la opinión de Heidegger, todas las leyes esenciales y relaciones categoriales logradas en las investigaciones ontológicas carecen de fundamento. La conexión con la filosofía trascendental se realiza, según él, porque la cuestión del ser sólo es posible desarrollarla a partir de la *comprensión cotidiana que el hombre tiene del ser del hombre.* Por eso, la investigación ontológica fundamental que

se exige no comienza, como sería de esperar al principio, con las más abstractas generalidades, sino con lo más concreto e inmediato: el ser cotidiano del hombre. La ontología fundamental se convierte en la analítica trascendental de la existencia finita del hombre.

En la filosofía de Heidegger se expresa, además, el entretejimiento, característico de muchos planteos metafísicos del presente, de la filosofía del ser y la filosofía del hombre. En Scheler, más aún que en Heidegger, la pregunta "¿qué es el hombre?" se ha convertido directamente en el problema de la metafísica. Por el contrario, este antropocentrismo no lo encontramos en la ontología y análisis categoriales de N. Hartmann. Aquí queda por completo abandonada la conexión filosófico-trascendental del planteo ontológico con la conciencia pura o la comprensión cotidiana del ser. Al mismo tiempo no reclama un conocimiento *a priori* del ser; en Hartmann se trata más bien de un *sistema "abierto"*, cuyos resultados deben lograrse a través de un cauteloso procedimiento de tanteos, de un constante análisis de los fenómenos y de una consideración de los resultados de las ciencias particulares. Los riesgos principales para una ontología crítica, vistos por Hartmann, son, por una parte, el deslizamiento hacia un apriorismo de la razón, una ontología especulativa "de arriba hacia abajo", en lugar de una ontología edificada "desde abajo" sobre el análisis de los fenómenos y, por otra parte, el desliz hacia un irracionalismo místico, en el cual, según él, debe incluirse toda la filosofía de la existencia.

Las filosofías de Brentano y Hartmann pertenecen ante todo al subtipo arriba mencionado (conexión de metafísica y experiencia). Por el contrario, la idea de la ontología en Husserl y Heidegger ha de incluirse más bien en el segundo tipo, aunque en la realización práctica también en ellos juegan un importante papel los componentes empíricos. En Häberlin, al contrario, se exige una *rigurosa ontología y cosmología a priori*; toda mezcla de ontología y ciencia empírico-hipotética es, para él, una inconsecuencia filosófica. La comprensión

filosófica debe proceder de un "conocimiento originario del ser". En Häberlin también juega importante papel *la filosofía del hombre*, que abarca en un sentido más amplio la totalidad de la filosofía de la cultura. Para él, en oposición a los filósofos trascendentales, a Heidegger y a Scheler, el análisis del ser del hombre, de la comprensión humana del ser, o de la conciencia humana, no pueden constituir el punto de partida para el planteamiento ontológico, sino que la antropología filosófica representa simplemente la aplicación del saber ontológico general al importante caso especial de aquel ente que se distingue por la circunstancia de la *autoexperiencia.*

En Jaspers encontramos el tercer subtipo de una filosofía que afirma la metafísica: ésta es un importante componente de todo filosofar, aunque para él la metafísica científica se ha vuelto hoy imposible y ya no se puede creer en la metafísica profética. Resta sólo una *metafísica que hace suya* la función de despertar la razón y la existencia humana.

El empirismo moderno toma una posición puramente negativa frente a la metafísica. Sus ataques son más agudos que toda la polémica anterior dirigida contra la posibilidad de un conocimiento metafísico. Mientras que los escépticos, agnósticos e inclusive Kant sólo han negado o puesto en duda la exactitud de las proposiciones metafísicas, aquí se niega que existan, en general, enunciados metafísicos que tengan sentido. *Las supuestas proposiciones metafísicas no mantienen para los enunciados un riguroso criterio del sentido*; son combinaciones de palabras carentes de sentido que se las considera plenas de sentido en razón del valor de los sentimientos que van unidos a ellas. Los metafísicos siempre quieren plantear lo indecible; pero tal cosa es una empresa irrealizable, pues, como reza la última frase del tratado de Wittgenstein, "de lo que no se puede hablar, más vale callarse".

El más reciente desarrollo de la filosofía analítica originada sobre base empirista, muestra que esta opinión no representa la última palabra del empirismo. De improviso aparecen allí, con ropajes nuevos, problemas que antes se contaban en

la metafísica o en la ontología y que en estos campos habían sido desechados. A ellos pertenece, sobre todo, la cuestión de los universales, que ha alcanzado gran significado en la actual investigación matemática de los fundamentos, y el problema cuerpo-alma, al que H. Feigl ha dado nueva vida por medio de sus interesantes análisis.

(b) *Lógica y teoría del conocimiento.*

Las investigaciones sobre lógica y teoría del conocimiento que encontramos en la filosofía actual se pueden dividir según los más diversos puntos de vista. Tal división la ofrecería por ejemplo el problema de si en la respectiva investigación se trata de representar los principios lógicos y, al mismo tiempo, *describir* en todos los aspectos posibles el fenómeno del conocimiento, o si se trata de dar *una fundamentación última* para las leyes del pensamiento lógico y del conocimiento humano. Otro punto de vista para la división sería aquel de si se trata de la fundamentación de un *conocimiento específicamente filosófico*, por ejemplo, de un conocimiento metafísico, o de la cimentación del *conocimiento a secas* o, finalmente, del análisis, crítica y perfeccionamiento de operaciones lógicas y método de conocimientos usados en las *ciencias particulares.*

Brentano, a decir verdad, no poseía ninguna teoría del conocimiento. No obstante ello, sus investigaciones gnoseológicas pueden calificarse como intento de establecer las bases de un modo más profundo de lo que había ocurrido en anteriores teorías del conocimiento. Es que más fundamental que el concepto del conocimiento es el concepto del juicio verdadero. En las doctrinas tradicionales por lo común el concepto de verdad se fundamenta en la teoría de la adecuación de Aristóteles. Según Brentano este concepto de la verdad conduce a diversas dificultades insalvables. Por esta razón, Brentano llegó a reducir el concepto de juicio verdadero al concepto de *evidencia*, que para él es el punto cardinal de todo su sistema. Al mismo tiempo se pone a salvo el punto de partida

empirista; pues la evidencia constituye un fenómeno verificable empíricamente. A través del fenómeno de la *evidencia apodíctica* llegó Brentano a conocimientos *a priori*, que no son interpretados por él como conocimiento de esencias, al modo de Husserl, sino como comprobaciones negativas de existencias realizadas por medio de comprensión interna.

Husserl intentó una nueva fundamentación de la ciencia y la filosofía en general. La lógica debe ser liberada de todos los prejuicios psicologísticos que, según Husserl, desembocan necesariamente en el relativismo y escepticismo. La lógica no tiene nada que ver con los fenómenos de actos psíquicos contingentes, sino con el *contenido de significación ideal* de las expresiones del lenguaje; el análisis lógico es análisis de significaciones y no análisis de actos psicológicos. En oposición a Brentano, Husserl es de opinión que debemos admitir la existencia de esencias generales y que, por lo tanto, todo conocimiento apriorístico ha de interpretarse como *conocimiento de esencias. Su método fenomenológico de "colocación entre paréntesis"* debía precisar el camino que nos conduzca a tal conocimiento de las esencias. Pero estrechamente ligado al método de la "colocación entre paréntesis" está, también, el *idealismo trascendental*, al que llegó Husserl en el curso de sus investigaciones. Pues, tras el logro de la "eliminación del mundo de las ideas", al que conducía aquel método, sólo debía quedar la esfera de la "conciencia trascendental pura" que, al mismo tiempo, constituye el único absoluto al que se refiere todo otro ente.

Otros fenomenólogos, entre ellos especialmente Scheler, no han compartido el giro idealista de Husserl. Según Scheler el fenómeno del conocimiento debe ser considerado en el aspecto ontológico: el conocimiento ha de interpretarse como una *relación de ser* entre dos entes; por el contrario en modo alguno debe reducirse el mundo de los entes a un mero objeto intencional de una "conciencia pura".

También en Hartmann está en primer plano este aspecto ontológico del conocimiento. Al mismo tiempo previene con-

tra una sobreestimación del método fenomenológico en la teoría del conocimiento. Según él, *los análisis fenomenológicos* sólo pueden constituir el punto de partida. Como tales no conducen ni al planteamiento teorético de los problemas ni a teorías utilizables. A la fenomenología del conocimiento debe unirse la *aporética*, que conduce a la formulación de los problemas y, en un tercer paso, la propia *teoría* del conocimiento. El enigma de la cognoscibilidad de los objetos que trascienden la conciencia se debe tratar de resolver por medio de la hipótesis de la *correspondencia de las categorías del ser y del pensar*. Hartmann se diferencia tanto de Brentano como de los fenomenólogos, sobre todo porque rechaza el concepto de evidencia.

Algo semejante al intento de solución de Hartmann, o sea, la correspondencia de los principios del ser y del pensar, se encuentra también en una dirección opuesta, esto es, en la filosofía trascendental de Reininger; sólo que los principios del pensar no corresponden a las leyes de un mundo más allá de la conciencia, sino que la correspondencia ha de encontrarse en la esfera misma de lo inmanente: las formaciones categoriales que hallamos en los grados superiores que se reflejan en la conciencia, hallan su equivalente en aquella vivencia primigenia que todo lo abarca, en la que tienen su último origen los enunciados tanto cotidianos como científicos.

Respecto a la filosofía de Heidegger, no se puede hablar, en verdad, de teoría del conocimiento. Sin embargo, algunas de sus explicaciones contienen importantes consideraciones acerca de los problemas de la verdad y del conocimiento. Vuelve a predominar aquí el aspecto ontológico con ciertas modificaciones de la filosofía trascendental. El fenómeno analizado por Heidegger del "ser-en-el-mundo" deja sin objeto a la teoría del conocimiento, la cual se establece por la separación artificial de sujeto y objeto, y deja sin sentido a la cuestión de la realidad del mundo exterior. Heidegger trata de llevar el concepto de verdad de la esfera del juicio al dominio existencial; sólo porque el hombre mismo está "*en la verdad*" (pero también "en la falsedad"), son posibles en

el mundo juicios verdaderos y falsos. También el método de la comprensión debe cimentarse en estructuras esenciales de la existencia humana determinables *a priori*.

Aparte de todas estas investigaciones teóricas también está, dentro del aspecto gnoseológico, la filosofía de Jaspers. En ella no se busca una fundamentación de la posibilidad de un conocimiento filosófico objetivo. Más bien, junto a los enunciados científicos intersubjetivamente válidos, deben colocarse los de la filosofía, que ya no pretenden proporcionar un saber objetivo, sino que tratan de *recurrir a la Existencia posible* del hombre y *tocar la trascendencia divina*. El *problema de la verdad* es de capital importancia en la filosofía de lo circunvalante. A cada uno de los modos no concebibles objetivamente de lo circunvalante corresponde una *forma de la verdad* que le es propia. La verdad científica, como verdad de la "conciencia en general", representa sólo un aspecto muy limitado del fenómeno de la verdad.

Las cuestiones lógicas y gnoseológicas están en el primer plano del interés en la moderna investigación de los fundamentos y de la filosofía analítica. En los sistemas de la lógica moderna los esfuerzos se dirigen en primer lugar a establecer un *sistema completo y preciso de las reglas lógicas* que, en oposición a la lógica tradicional, puedan abarcar también las más difíciles deducciones matemáticas. En la semántica que se apoya en Tarski se intenta, entre otras cosas, introducir en una forma nueva el *concepto* aristotélico *de verdad*, de manera que se puedan suprimir las objeciones formuladas contra las anteriores definiciones de este concepto. Sobre todo en la investigación de los fundamentos matemáticos este concepto resulta muy fructífero. También con recursos semánticos Carnap trató de limitar de manera nítida el dominio de lo puramente lógico (con los dos conceptos fundamentales de *verdad lógica* y *consecuencia lógica*). Con ello se busca precisar la vieja idea de Leibniz, según la cual las verdades lógicas constituyen exactamente aquellos enunciados verdaderos que valen "en todo mundo posible".

Los principales representantes del empirismo moderno y de la filosofía analítica niegan el conocimiento sintético *a priori* de la realidad. La categoría de los enunciados significativos de carácter científico se divide, según ello, en verdades analíticas por una parte, y enunciados sintético-empíricos que versan sobre la realidad, por otra. Además de la circunscripción del dominio de lo puramente lógico, la tarea de los teóricos del conocimiento consiste, sobre todo, en el tratamiento de los problemas que están en relación con el *conocimiento empírico de la realidad.* A esto pertenece también el problema de la inducción, que Carnap trata de resolver mediante su sistema de la *lógica inductiva*, e inclusive el *problema de la conceptuación* que en los últimos tiempos ha ganado en importancia, porque ha resultado imposible reducir por medio de definiciones los conceptos más complejos de las ciencias teóricas de la experiencia (por ejemplo, la física teórica), a conceptos más simples, que se refieren sólo a lo observable.

Quisiéramos aún señalar algo curioso. El empirismo y la filosofía analítica son caracterizados, a veces, como "positivismo lógico". La expresión "positivismo" procede de la época del más antiguo positivismo de la inmanencia (E. Mach y sus discípulos), según el cual la tarea científica es vista como *una descripción, lo más exacta posible, de lo inmediatamente dado.* La mayoría de los empiristas de la actualidad consideran que este concepto de lo *dado*, o bien es confuso o contiene tantas aporías hasta ahora insolubles, que debe ser rechazado por inútil. De acuerdo con esto, ya no puede emplearse con sentido la palabra "positivismo", aplicada a esta tendencia. La filosofía fenomenológica constituye la única corriente filosófica en la cual el concepto de lo dado es aún un concepto central. *Los fenomenólogos serían, por lo tanto, los únicos "positivistas"* de hoy. Pero, puesto que también ese empleo del término "positivismo" daría lugar a falsas interpretaciones, se consideró lo mejor no usar más esta expresión.

(c) *Ética.*

En el terreno de la ética también es evidente la influencia de Kant. La ética prekantiana tuvo siempre rasgos eudemonísticos, o fue una ética de bienes o de fines. Según Scheler el mérito de Kant es haber reducido al absurdo todos esos intentos de fundamentación de la ética, al señalar la consecuencia relativista a la que debían conducir esas tentativas. Pero, por otra parte, la propia ética de Kant, a causa de su carácter formal y constructivo, estaba expuesta a graves inconvenientes. Así surgió la tarea de buscar una reconstrucción de la ética, libre de estos defectos, sin volver a caer en las concepciones superadas por Kant.

Scheler trató de mostrar que la alternativa kantiana de ética de bienes y fines o ética formal, no representaba una disyuntiva concluyente, sino que existía, además, la posibilidad de una *ética material de los valores, que fuera sin embargo absoluta*, la cual por una parte, se distingue claramente de una ética de fines de carácter relativista y, por otra, tanto por su reconocimiento de determinados valores en cuanto al contenido como por sus relaciones de objetivas de jerarquía, debe superar la carencia de contenido de la ética kantiana. Hartmann se valió de las ideas de Scheler y las completó por medio del análisis de los valores parciales y concretos.

En cambio Brentano procedió de un modo totalmente distinto. También para él la ética de Kant, estaba equivocada. Creyó encontrar el fundamento de la ética en una vivencia análoga a la de la evidencia teorética, pero de origen emocional; la denominó "*el amor y odio caracterizados como justos*". De este modo se evitaba recurrir a "valores existentes en sí", en los cuales Brentano sólo veía ficciones del lenguaje.

Pero, ¿debe una ética filosófica fundamentar una doctrina de los valores? Reininger lo pone en duda: *Tanto la ética como la axiología deben ser ciencias libres de valores*, si no quieren perder el rasgo característico de la objetividad; sólo pueden describir la conciencia de los valores existentes de

hecho y poner en descubierto el error de determinados intentos, como el de encontrar un sentido de la vida en lo trascendente o en un orden cósmico, y cosas por el estilo. Si, no obstante, llegó a una respuesta en la cuestión del "sentido de la vida", tampoco aquí, de acuerdo a su criterio de la "cercanía de la realidad", no se abandona la inmanencia inmediata de la conciencia de lo valioso.

Por el contrario, para la filosofía de la existencia se ha desplazado el problema de la ética como tal. Ya no se trata del bien objetivo, de lo valioso en grado absoluto, de una jerarquía en la escala de valores; en lugar de la gradación continua del bien, en la cual se hallaría en un extremo el mal a secas y en el otro el bien perfecto, aparece una alternativa sin la posibilidad de una gradación: el hombre sólo puede existir *como auténtico o como inauténtico*. Y surge la cuestión de cómo se puede hacer sentir al existente más inauténtico, es decir el hombre sumergido en la mera existencia (*Dasein*) en el mundo, la posible autenticidad de su Existencia (*Existenz*), la que lo arranca de su "estado de perdido" en el mundo y lo eleva al verdadero ser sí mismo. El radicalismo, sin compromiso, de Kierkegaard ha conservado su agudeza originaria después de su secularización a través de la filosofía existencial.

También dentro de la corriente analítica en medida creciente se ha vuelto en los últimos años a las cuestiones éticas. Lo que se manifiesta como fundamentalmente nuevo *es el empleo del método de análisis del lenguaje frente a los enunciados éticos*.

Aquí nos encontramos con las funciones del lenguaje que se distinguen considerablemente de la función representativa que se destaca en las proposiciones enunciativas. Numerosos errores de anteriores teorías éticas se deben atribuir, de acuerdo al concepto de los analíticos, al hecho de que los enunciados éticos se interpretaron erróneamente como proposiciones enunciativas. En realidad, los enunciados éticos no tienen la misión de conciliar opiniones, sino otras funciones, como por ejemplo

la de influir en la conducta de otros. Además están vinculados a las proposiciones imperativas. De ahí que se formule la exigencia de completar las investigaciones sobre los significados descriptivos de expresiones, con una investigación acerca de sus significaciones emotivas (= sus disposiciones para provocar reacciones emocionales) y otra exigencia de una *lógica de lo imperativo*, la cual se distingue en muchos puntos de la lógica que se refiere a las proposiciones enunciativas.

Capítulo I

FILOSOFIA DE LA EVIDENCIA - FRANZ BRENTANO

Brentano jamás expuso su filosofía en forma cerrada. Nuestro conocimiento de las principales doctrinas de este pensador se nutre de los escritos publicados después de su muerte. En ellos no se nos presenta un conjunto acabado. Brentano no pertenecía a aquellos espíritus que bosquejan un sistema arquitectónico en una intuición momentánea, para agregarle luego los consecuentes conocimientos particulares. Su eterno investigar, consciente de los problemas, partía más bien de las cuestiones particulares y trataba de dar a las dificultades que de ellas surgían una solución evidente o, donde esto parecía imposible, al menos una solución probable. Tampoco vaciló sobre la base del progreso del conocimiento en revisar concepciones anteriores; pues su amor a la verdad no toleraba voluntad constructiva alguna, e impedía también todo fortalecimiento de ideas precedentes.

La significación de las investigaciones de Brentano para la filosofía del presente, aún se menosprecia en mucho; existe una notable desproporción entre la gran influencia que Brentano ha tenido de hecho en la filosofía contemporánea y la relativamente escasa atención que sus teorías encuentran en la actividad docente y de investigación de la actualidad. Y, sin embargo, en Brentano convergen los hilos que conducirían a las diversas direcciones: *en primer lugar*, fue el maestro de Husserl, sobre el que ejerció una influencia nada despreciа-

ble y, de este modo, ha llegado a ser, por decirlo así, el "abuelo" espiritual de Max Scheler y Martín Heidegger. *En segundo término*, a través de sus investigaciones sobre la *ontología y la metafísica*, en especial con sus análisis categoriales junto con sus profundos estudios sobre Aristóteles, Brentano influyó en gran medida en las doctrinas contemporáneas acerca del ser, aunque en parte por caminos muy indirectos. *En tercer lugar*, el método de Brentano tiene en muchos aspectos —sobre todo en lo que respecta a las *investigaciones lógico-gramaticales*, que para él constituyen el punto de partida del filosofar— una notable semejanza con el procedimiento de la actual filosofía empirista, en especial con la filosofía analítica de Inglaterra y los Estados Unidos de América. Apenas se ha hecho constar hasta dónde las investigaciones allí realizadas se fundan, entre otras, en las inspiraciones de Brentano.

Dado que es imposible abreviar todo desarrollo de la filosofía de Brentano, debemos limitarnos a sus últimos resultados. Y también aquí parece inevitable una selección de sus ideas más importantes.

1. Fenómeno psíquico y conocimiento.

(a) *Los fenómenos psíquicos y el lugar de la verdad.*

Todas las ciencias particulares y también toda filosofía que pretende ser científica, aspiran al conocimiento o, lo que es lo mismo, a la verdad. Por lo tanto, las investigaciones sobre los conocimientos deben buscar primero el *lugar de la verdad*, es decir, aquella esfera en la que se encuentra algo así como la verdad o bien la falsedad, en general. Es indudable que, desde un principio, a las sustancias y sucesos físicos no se les puede adjudicar el predicado "verdadero" o "falso". Una piedra o una tormenta no pueden ser verdaderos o falsos, sino simplemente reales o irreales. Puesto que la totalidad de los fenómenos físicos o apariencias está frente a las vivencias

psíquicas o conscientes, la cuestión aludida se reduce al problema de en qué esferas del mundo de la conciencia pueden surgir los fenómenos verdaderos o falsos. Para eso es necesario primero una investigación de la totalidad de lo psíquico.

Los fenómenos psíquicos pueden ser investigados de dos maneras. Por una parte se puede comenzar a *analizar* los fenómenos anímicos (1) para descubrir los últimos elementos de que se compone la totalidad de la conciencia, con lo cual se reúne lo homogéneo y se logra así una división (clasificación) de todos los fenómenos psíquicos. De esta tarea ha de ocuparse la *psicología descriptiva o psicognosis*. Otra tarea totalmente diferente, que toca a la *psicología genética*, consiste en indagar las *leyes* de la aparición y desaparición de los fenómenos de conciencia. Es evidente que el segundo cometido debe seguir al primero, pues, antes de buscar las leyes del cambio temporal de las vivencias conscientes, se tiene que saber en qué consisten dichos fenómenos y cómo se ordenan. La psicología descriptiva, que se antepone por razones metódicas, tiene que cumplir al mismo tiempo la tarea de caracterizar aquellos fenómenos que son relevantes para los problemas de la verdad y del conocimiento.

Si subordinamos particularidades homogéneas a un concepto genérico uniforme, debemos indicar la característica genérica, es decir, aquel distintivo que corresponda a todas las singularidades de la misma manera. Si los fenómenos psíquicos deben unirse en un género uniforme, también debe darse la característica genérica de ellos. Brentano la ve en la *intencionalidad*, es decir, la relación de la conciencia con algo. Jamás puedo consignar simplemente: "siento", "represento", "juzgo", "me alegro", "amo u odio", sino que siempre debo indicar aquello a lo que me refiero en las vivencias mencionadas, si es que mis palabras han de tener sentido en general. Así, debo decir: "siento algo", "represento algo", "juzgo sobre

(1) El término "anímico" no alude a ninguna sustancia anímica subyacente, sino que es empleado como sinónimo de "psíquico" o "consciente".

algo", "me alegro de algo", "amo u odio algo" (o "a alguien"). Toda conciencia es *eo ipso* conciencia del objeto. Pero es importante aquí la comprobación adicional de Brentano *de que aquello a que nos referimos de una manera consciente, no necesita existir* (como por ejemplo, cuando me represento un unicornio). Así, si se habla de la *referencia* de la conciencia, esto no debe entenderse, según Brentano, como si se tratase de una dependencia entre dos miembros que están en relación (a saber, el *acto* de la conciencia y el *objeto* de la conciencia).

La intencionalidad no encuentra ninguna semejanza en la esfera de lo físico. Un peñasco representa un ser que está contenido en sí mismo y como tal no se halla referido a algo. Por el contrario, no existe un fenómeno psíquico carente de referencia y aislado en sí mismo; es siempre conciencia "de algo". Al poner de relieve la intencionalidad como característica de la conciencia, Brentano ha dado un giro decisivo en la interpretación de los contenidos conscientes; pues para la tradicional psicología asociacionista los contenidos de la conciencia eran algo que permanecía real en sí mismo, algo ciego como las cosas físicas, y la corriente de la conciencia era para aquella doctrina un surgimiento y desaparición, enlace e inhibición de los fragmentos de vivencias reales, que se suceden de acuerdo a determinadas leyes naturales, y de una manera del todo semejante al acontecer mecánico de la naturaleza externa.

De la totalidad de las vivencias intencionales se pueden separar tres clases, a saber:

1. Representaciones
2. Juicios
3. Fenómenos emocionales

Esta división difiere en un doble aspecto de las clasificaciones tradicionales: primero, porque a los actos de voluntad y sentimiento no se los destaca especialmente, sino que se los

reúne bajo el concepto de fenómenos emocionales, en razón de que a todos ellos les es peculiar, según opina Brentano, un placer o displacer (o bien, el amor o el odio en el más amplio sentido). Segundo, por la separación de lo que se designaba antes como "pensamiento", en representaciones y juicios. Una gran parte de los filósofos y psicólogos siempre ha tratado de ver la esencia del juicio en un *enlace de representaciones* y, por tanto, reducir los juicios a representaciones y negarles el carácter de modos propios de vivencias psíquicas.

Pero esta interpretación es insostenible por muchos motivos: *por una parte, ningún juicio se realiza por medio de un mero enlace de representaciones*; pues si yo, por ejemplo, reúno las representaciones "verde" y "hombre" en "hombre verde", falta mucho para que esto signifique que yo afirmo con ello que hay un hombre verde. *Por otra parte, puedo formular juicios*, a saber, los llamados "juicios existenciales" *en los cuales no realizo ningún enlace de representaciones*, así por ejemplo cuando digo: "Dios es" (la palabra "es" tomada en el sentido de "existe"). Si en este caso se quisiera afirmar que hay enlace de representaciones, es decir, entre el concepto "Dios" con el de "existencia", resultaría de ello un absurdo. Para ello sólo se necesita volver a considerar que, en caso de enlace de representaciones, no es necesario creer en la existencia de aquello que en ellas se representa, como en el ejemplo citado del hombre verde. Por eso, si se quisiera interpretar el juicio "Dios es" de tal manera que de aquí resultara únicamente un enlace de los conceptos "Dios" y "existencia", se daría la contradicción de que, por una parte, por el mero enlace de representaciones, no se tendría que creer en la existencia de Dios, pero por otra, sin embargo, tendría que creerse en tal existencia, porque habría que unir precisamente el concepto de existencia con el concepto de Dios.

Con esto basta para señalar que los juicios representan una clase propia de vivencias. Al mismo tiempo se ha destacado ya lo que constituye el rasgo característico de los juicios, en comparación con las meras representaciones, a saber, que

en todos ellos se afirma (reconoce) o se niega (rechaza, se tiene por falso) algo. Si sostengo que no hay diablo, no me represento meramente al diablo sino que lo niego, lo tengo por falso. Si en cambio digo: "llueve" se añade algo nuevo a la mera representación de la lluvia, es decir, la creencia que afirma o reconoce la lluvia. Y sólo tiene sentido hablar de verdad y falsedad, cuando a la simple representación se asocia tal actitud enunciativa. Una representación puede, aún así, ser absurda; mientras yo no sostenga que lo representado existe en la realidad, carece de sentido calificar de "falsa" esta representación.

Los resultados obtenidos pueden ser formulados así: *sólo a los actos psíquicos en los cuales se reconoce o rechaza algo les puede corresponder el predicado "verdadero" o "falso".* Por eso, se plantea ahora esta cuestión decisiva: ¿En qué consiste la diferencia entre ambas propiedades del juicio?

(b) *El cambio en el concepto de verdad.*

De antiguo, los pensadores se han ocupado activamente del problema de qué es la verdad. Según opinión de Aristóteles la verdad se da siempre sólo si en los pensamientos unimos aquello que ya está unido en la realidad, y separamos lo que en la realidad ya está separado. Cuando se comprendió la insuficiencia de esta definición, a causa de la existencia de juicios existenciales, en los que nada está unido o separado, se alteró prontamente dicha fórmula, diciendo que la verdad consistía en la "adaequatio intellectus ad rem", en la *concordancia del pensamiento que juzga con la realidad.* La mayoría de las teorías absolutas de la verdad, que se resisten a caer en los relativismos y escepticismos, se aferran a esta definición.

Brentano cree que se debe renunciar a aquella formulación por las siguientes razones forzosas:

1. Hay ciencias en las cuales se dan juicios verdaderos e indubitables, sin que se tenga que tratar aquí con objetos existentes, como por ejemplo en la geometría. *Pero si no existen*

cosas reales, carece de sentido decir que la verdad de estos juicios consiste en que ellos concuerdan con la realidad. La solución de que aquí habría objetos ideales, que se tendrían que considerar como existentes, Brentano la tiene por imposible pues, como ya lo veremos, según su doctrina, los objetos ideales son meras ficciones.

2. *Siempre que negamos algo con razón, falta también aquel ente real con el que debe concordar el juicio*; por ejemplo, cuando juzgamos que no hay dragones se puede presentar como solución el supuesto de que los juicios no se refieren a objetos que existen, sino al *correlato objetivo*. En el juicio "hay hombres", el correlativo mentado es el ser del hombre; en el juicio: "no hay dragones" el no-ser de los dragones. Si es ya bastante curioso que el no-ser de algo sea llamado un correlato objetivo, en tal caso este intento de solución se presenta como imposible, porque según esto el correlato mismo tiene un ser; luego, debe haber también un ser del ser, o bien, un no-ser; además, un ser del ser del ser y así *ad infinitum*. Por otra parte, si se concibieran al ser y al no-ser como géneros, éstos se subdividen en especies y éstas también se subdividen, y así hasta que se llega, a la postre, a los individuos concretos. Por tanto, debería haber el no-ser de los dragones rojos y el de los azules, para lo cual se podría pensar a discreción otras determinaciones hasta descender a las últimas determinaciones individualizantes, de manera tal que surgirían individuos no existentes en determinados lugares y a determinados tiempos. En tal caso, podría haber, por ejemplo, en Viena un dragón rojo, no-existente, vomitando fuego; en Londres un dragón verde no-existente, etc. Con tales absurdos se tropieza irremisiblemente, según Brentano, si admitimos la hipótesis arriba mencionada de que la verdad consiste en la concordancia del pensamiento que juzga con la realidad.

3. En la concordancia de un juicio con el respectivo ente real, no puede verse criterio alguno de verdad. Así cree poderlo demostrar Brentano por medio de la referencia al *regressus in infinitum* que de ello surge. Es que para poder

llevar a cabo la verificación de la concordancia propuesta entre el juicio y el correlato real, serían necesarios un juicio sobre el juicio originariamente formulado y otro juicio sobre el correlato, acerca de los cuales tendría que establecerse luego la comparación. Para garantizar estos juicios y su correspondencia, debería realizarse, nuevamente, un juicio comparativo entre el juicio originario y el referido a él; entre el segundo juicio acerca del correlato y este mismo y los dos juicios formulados en el primer estadio de la verificación, y así *ad infinitum*. También se puede expresar el argumento en una fórmula más simple, de manera tal que, *para legitimar en un solo caso el juicio como verdadero, ya sería necesario un juicio sobre el correlato objetivo que esté asegurado como verdadero*; por lo tanto, tendría precisamente que suponerse aquello para lo cual se debía presentar la prueba.

Este rechazo de la doctrina de la *adaequatio intellectus ad rem*, sobre todo la argumentación mencionada en último término, podría traer a la memoria la solución kantiana del problema del conocimiento, pero Kant había partido de la cuestión de cómo es posible que un sujeto pudiese formular juicios que, a pesar de la subjetividad, posean en la ejecución una validez trascendente y objetiva, es decir, una validez para una realidad en sí, que se encuentra más allá de los límites de la conciencia. De allí que se traiga nuevamente al caso la interpretación kantiana de la esencia del conocimiento y la posición de Brentano al respecto. Debemos interpretar la teoría de Kant *como Brentano la ve*.

Kant partía de juicios sintéticos *a priori*, es decir, de juicios que, por una parte, no se realizan a través de un mero análisis del concepto y, por tanto, no son puramente analíticos —como por ejemplo el juicio: "todo círculo es redondo"—, sino que nos hacen avanzar en el conocimiento, es decir, tienen carácter sintético; pero que, por otra parte, son necesarios y poseen validez universal, en una palabra, son "a priori". Ejemplos de tales juicios Kant creyó encontrarlos en las proposiciones de la aritmética (p. ej. $7 + 5 = 12$), de la geome-

tría (p. ej. "la recta es la línea más corta entre dos puntos"), en los primeros principios de las ciencias de la naturaleza (p. ej. el principio de causalidad: "todo devenir es un devenir causado"), como así también en los juicios de la metafísica (p. ej. "hay un ser perfecto e infinito", "el alma humana es inmortal"). Dado que estos juicios no pueden ser logrados a través del análisis del concepto, se pregunta de dónde adquirimos el derecho a formular tales juicios; dicho al modo kantiano, dónde hay que buscar las condiciones de posibilidad de semejantes juicios. Al mismo tiempo esto debe responder a la cuestión de hasta dónde podemos confiar en ellos, ante todo, si poseen validez en la esfera de la metafísica. La respuesta de Kant era que estos conocimientos no pueden proceder de la experiencia, de la esfera de los objetos sensibles, pues, en tal caso, serían logrados en forma inductiva y tendrían por lo tanto un mero valor de probabilidad, cosa que, sin embargo, no ocurre con ellos. Pero si los fundamentos de estos juicios no se encuentran en el objeto, sólo pueden hallarse *en el sujeto* mismo. La validez universal y la necesidad de los juicios sintéticos *a priori* se basan en el hecho de que el sujeto cognoscente construye, edifica los objetos del conocimiento según las formas de la intuición y del pensamiento que le son propias (espacio, tiempo, así como las doce categorías del entendimiento que no se derivan de la experiencia). Pero tal construcción sólo es posible allí, donde el material, en cuanto a contenido se refiere, es ofrecido al entendimiento a través de los sentidos. Puesto que en el caso de los objetos trascendentes (Dios, el universo, el alma como substancia metafísica), falta el ser sensorialmente dado, son inaplicables las formas de la intuición y del entendimiento y por eso resulta imposible una metafísica científica. De acuerdo con la "'revolución copernicana", todo esto se expresa así en la filosofía de Kant: el entendimiento no piensa la naturaleza según leyes imperantes en ella, independientes del pensamiento, sino que le prescribe las leyes mismas que la ordenan y sólo a través de

ellas se convierte en un objeto de conocimiento posible para el entendimiento.

A Brentano no le interesa este intento de solución. Lo considera absurdo y sujeto a numerosas contradicciones, al igual que al planteamiento del problema mismo que le sirve de base; *en la doctrina kantiana ve el fin de una filosofía científica* y el comienzo de una fase filosófica mística, que se maneja con arbitrarios productos de la fantasía. Kant mismo comprobó que no se nota inmediatamente la verdad de los juicios sintéticos *a priori*; preguntó, además, hasta dónde se podía confiar en tales juicios; finalmente pretendió mostrar que ellos conducen a contradicciones internas si se los aplica en la esfera de la metafísica. Según Brentano, todo esto basta para probar *que los juicios sintéticos a priori nada tienen que ver con conocimientos, sino con prejuicios ciegos*. Pues los conocimientos, es decir, juicios formulados con evidencia, se muestran de inmediato como verdaderos; ellos, por lo tanto, no pueden conducir a contradicciones y la cuestión del hasta dónde podemos confiar en ellos carece de sentido, ya que se puede fiar de los juicios evidentes, que tienen relación, por supuesto, con su extensión total, es decir, con todo aquello a lo cual se refieren. Sin embargo, en lugar de acabar con los juicios faltos de evidencia, se los erige por parte de Kant en fundamento de todo conocimiento científico. Con esto se ha causado daño a la investigación que va en busca de la evidencia. A ello hay que añadir otros numerosos absurdos, como por ejemplo que el mundo fenoménico debe proceder de la concurrencia de las cosas en sí y la subjetividad, mientras que la relación causal, como mera forma del entendimiento, no podría ser aplicada a la esfera de las cosas en sí, en lo que se deja ver, que la diferencia entre fantasear y conocer consiste en que este último es una producción; además, la infundada afirmación de la existencia de formas de la intuición y del pensamiento que no proceden de la experiencia; la errónea suposición del carácter sintético de las proposiciones aritméticas, etc.

Si por estas y otras razones no es aceptable para Brentano la solución kantiana, pero por otra parte, es imposible sostener la doctrina de la *adaequatio, sólo resta aclarar el concepto de verdad por medios empíricos.* No tenemos, según Brentano, motivo alguno para suponer que no todos los conceptos proceden de la experiencia. Pero si es así, en la aclaración de un concepto es preciso, entonces, mostrar las fuentes vivenciales de donde este concepto se nutre. ¿Cuál es, pues, la vivencia que sirve de base al concepto de verdad? Brentano responde: *la vivencia de la evidencia.* La evidencia no se puede definir, sólo se la puede "vivir" en la ejecución de juicios de comprensión inmediata. Quien formula un juicio con evidencia, está seguro de la verdad del juicio, y es imposible que otro pueda comprender lo contrario. La validez universal resulta, por lo tanto, de la evidencia. Tampoco la omnipotencia divina podría impedir la verdad de los juicios evidentes. Puesto que la evidencia garantiza la objetividad y el carácter absoluto de los juicios, ella no es susceptible de acrecentamiento alguno; donde hay un sentimiento de convicción que sea capaz de aumentar en intensidad no existe comprensión o evidencia.

Es indudable que aquí se presenta una dificultad. La extensión de los juicios formulados con evidencia y la de los juicios verdaderos no es la misma; más bien la última es mayor, pero también un juicio ciego puede ser verdadero por casualidad. ¿Cuándo es verdadero un juicio ciego? *Cuando el juzgador evidente juzgó en el caso respectivo del mismo modo que el juzgador ciego.* La verdad corresponde, por lo tanto, al juicio de aquel que, ya sea con evidencia o bien de manera ciega, juzga sin embargo como aquel que en este caso juzgara que formula su juicio con evidencia.

(c) *Las clases de juicios.*

Con motivo del tratamiento del problema de la verdad, se trató en el examen de la clasificación de los fenómenos psíquicos, de la división de los juicios en ciegos y evidentes, y

éstos a su vez en afirmativos y negativos. Respecto a los objetos, los juicios pueden dividirse en:

1. Juicios de percepción, es decir:
   a) juicios de percepción interna, y
   b) juicios de percepción externa.
2. Juicios de la memoria.
3. Axiomas.

Sólo los *axiomas* y los *juicios de la percepción interna* son evidentes. Pero el carácter de estas dos clases de juicios es completamente distinto. En conexión con Leibniz, que hacía el distingo entre verdades de razón y verdades de hechos, admite Brentano dos fuentes de conocimiento: axiomas o verdades apodícticas, que se ponen en evidencia por conceptos (Brentano los llama también juicios *a priori*, pues no necesitan de una posterior ratificación de la experiencia) y la evidencia inmediata de la percepción interna.

En lo que toca a los *axiomas*, hay que destacar sobre todo cuatro características en la concepción de Brentano. En primer lugar Brentano realiza aquí una síntesis de dos corrientes filosóficas que en el curso de la historia de la filosofía siempre han estado en pugna. Por un lado el *empirismo*, que sostenía que todas las ideas proceden de la experiencia y que, por eso, todos los conocimientos necesitan de una confirmación empírica; en el lado opuesto, el *racionalismo*, que defendía la tesis de que contamos con conocimientos innatos y que sólo por este hecho resulta comprensible que poseamos un saber de carácter *a priori* e independiente de la experiencia acerca de la necesidad e imposibilidad. Brentano le da la razón al empirismo en lo que respecta al origen de nuestras ideas; sin embargo, según él, fue precipitado inferir de esto el carácter empírico de todos nuestros conocimientos, como, a la inversa, fue erróneo por parte del racionalismo deducir la existencia de conceptos no-empíricos, partiendo de la evidencia de que hay conocimientos *a priori*. Cierto es que todos nuestros conocimientos proceden de la experiencia, *pero de estos conceptos*

logrados empíricamente pueden surgir juicios evidentes y apodícticos, o sea, conocimientos a priori. Así por ejemplo la proposición: "no hay juicio sin representación" es apodíctica; sin embargo los conceptos "juicio" y "representación" fueron tomados de la experiencia (interna).

La segunda concierne al *carácter negativo* de estas proposiciones. En todas ellas no se supone la existencia de algo, sino que sólo se sostiene, *que algo es imposible.* Por eso los juicios en general afirmativos son en verdad negativos apodícticamente. Si digo por ejemplo "todo triángulo tiene dos rectos como suma de sus ángulos", sólo debe juzgarse por ello que es imposible que un triángulo no posea dos rectos como suma de sus ángulos. Si de hecho, en algún lugar de la realidad hay o no un triángulo, queda por completo en tela de juicio. Esto tiene importancia como introducción al tratamiento del problema de los universales. Aquellos filósofos que creen en la existencia de objetos universales, señalan de ordinario que la ciencia es imposible sin este supuesto. Si por ejemplo se aportara la demostración en el caso de la suma de los ángulos del triángulo, ésta no valdría sólo para el triángulo dibujado sobre la pizarra o el papel, sino para "el triángulo en general", la "idea del triángulo", o el "triángulo a secas". El mismo Aristóteles, que se declaraba contra la doctrina platónica de las ideas, admitía este argumento de Platón y sólo señalaba que a causa de este hecho no era justificable la independización y substanciación de las ideas en el sentido platónico. Pero, de acuerdo a la doctrina de Brentano, el argumento es, en general, equivocado, puesto que se parte del erróneo supuesto de que en las proposiciones matemáticas y demás axiomas se trata de juicios afirmativos, mientras que, en realidad, en ellos se niega algo de un modo apodíctico.

La tercera característica concierne al *objeto* de estos juicios. Objeto no es según Brentano el axioma, sino el juzgador axiomático, puesto que "leyes", "verdades eternas", "proposiciones en sí" no son nada real y, por lo tanto, no son nada

en general (1). Así, por ejemplo, quien emite un juicio sobre el principio de contradicción representa a alguien que juzga de un modo contradictoriamente correcto y lo rechaza apodícticamente. De acuerdo a las distintas formulaciones de Brentano, el principio de contradicción reza así: "Es imposible que quien niega algo que uno reconoce como correcto, lo niegue correctamente, como también que aquel que reconoce algo que uno niega de un modo correcto, lo reconozca correctamente, suponiendo que ambos juzguen con el mismo modo de representar y el mismo modo de juzgar".

Finalmente, la cuarta característica concierne a la opinión de Brentano de que todos los axiomas son casos en donde se aplica el *principio de contradicción.*

En lo que toca a los *juicios de la percepción interna* se trata de juicios afirmativos, es decir, asertóricos (esto es, que se refieren a hechos) en contraposición a los apodícticos, arriba citados, que expresan una imposibilidad, al igual que los axiomas. A pesar de la evidencia de la percepción interna pueden ser confusos (poco claros), lo que siempre ocurre, cuando no podemos distinguir las particularidades, como por ajemplo en la interpretación de una compleja pluralidad de sonidos.

En la doctrina del juicio, Brentano tiene en cuenta una tarea que, según su parecer, es inseparable de todo auténtico filosofar, es decir, la *crítica del lenguaje.* Desde antiguo se ha hecho resaltar que no existe una completa correspondencia entre el pensar y el hablar; que las palabras con las que se designan los conceptos y las proposiciones con las que expresamos nuestros juicios, son a menudo inadecuadas, ambiguas e inducen a error. Y, sin embargo, el pensamiento científico y el filosófico vuelven siempre a caer en el lazo de determinadas formas del lenguaje y creen que también en la esfera racional tienen que establecer algo análogo. Así, en la lógica por ejemplo, se distinguen tres formas de juicios, el categórico (A es B), el hipotético (si A es, entonces B es), y el disyun-

(1) Referente al carácter ficticio de lo irreal *Cfr.* el parágrafo siguiente sobre la doctrina del ente de Brentano.

tivo (o es A o bien B). En la primera forma, según Brentano, está contenido en juicio doble, es decir tanto un juicio existencial como un juicio predicativo que se construye sobre él. Si digo por ejemplo: "este árbol es verde", hay por una parte el reconocimiento de la existencia del árbol y por otra el aditamento de la propiedad verde. En cambio, las otras formas son meras formas del lenguaje. "Si A es, entonces B es", significa que se niega A y no B (A y no B, sumados son aquí la materia del juicio). El juicio disyuntivo: "o A o B", quiere decir que uno de los dos miembros, A o B, es (sólo que la materia del juicio es aquí difícil de formular; sería más o menos: A y B, uno de ellos). Sólo mencionaremos que Brentano trabajó también en una modificación de las figuras aristotélicas del silogismo. Volveremos sobre esto en la apreciación crítica.

(d) *Conciencia y mundo.*

La totalidad de los fenómenos se divide en dos grandes grupos: *la clase de los fenómenos físicos y la de los fenómenos psíquicos.* Ejemplos para los últimos son las representaciones (no en el sentido de lo representado, sino del acto de la representación), sensaciones, actos de juzgar, todo ver, oír, las emociones, etc.; ejemplos para los primeros serían los colores, sonidos, productos de la fantasía, etc. Ya al comienzo señalamos esta distinción, sin detenernos a precisar esta diferenciación hecha por Brentano.

En verdad, ya se analizó una característica distintiva, *la intencionalidad*, que es propia de los fenómenos psíquicos. Otra determinación es que sólo los fenómenos psíquicos son *objeto de percepciones internas y, por tanto, evidentes.* Además, sólo a los fenómenos psíquicos les corresponde *existencia real.*

Es cierto que no es en sí absurdo suponer que las cosas del mundo exterior son coloreadas, sonoras, etc.; sin embargo, como nos lo muestran diferentes observaciones, ilusiones de los sentidos y, sobre todo, las teorías de la física, estas cuali-

dades faltan en los objetos del mundo exterior y en su lugar aparecen otras (vibraciones del aire, etc.). Pero tampoco dentro del sujeto psíquico corresponde existencia alguna a tales cualidades. Pues se tendría que apelar a los colores, sonidos, etc., para la curiosa construcción de la existencia de algo que no existe de ningún modo en la realidad. Lo que aquí en verdad existe, es sólo el acto respectivo, o para expresarlo más exactamente: el portador de este acto. *No hay colores y sonidos, sino sólo alguien que ve los colores o alguien que escucha los sonidos.* Por lo tanto, como ya se señaló antes, la intencionalidad no puede ser concebida así, como si se tratara de una relación entre dos cosas existentes; es necesario, más bien, que exista sólo un miembro, es decir, el que está activo psíquicamente. Brentano evita por eso el término "relación" y habla sólo de lo "relativo" en el sentido de "*lo que es relativo a algo*" (1). Pero la posibilidad de que un miembro falte o quede suprimido no es sólo privativo de la intencionalidad, antes bien, como lo advierte Brentano, ella puede tener lugar allí dondequiera que hablemos habitualmente de relaciones. Si yo formulo el juicio: "Juan es más grande que Pedro", no es necesario el reconocimiento tanto de Juan como de Pedro, sino sólo el de Juan, mientras que por lo que toca a Pedro basta la mera representación, de manera que el predicado aún sigue en vigencia en el caso de que Pedro muera.

Otra característica de los fenómenos psíquicos es que ellos se muestran en su multiplicidad total *como una unidad*, cosa que no ocurre con los fenómenos físicos. Brentano señala, al respecto, que la unidad no es lo mismo que simplicidad; por eso, del hecho de la unidad de la conciencia no podemos deducir, sin más, una substancia anímica indestructible, que le sirva de base.

Finalmente, Brentano cree poder establecer que *todos los fenómenos psíquicos o son actos de representación o bien des-*

(1) La doctrina escolástica del *objeto inmanente a la conciencia* es, en consecuencia, rechazada por Brentano.

cansan en ellos. Son imposibles el juzgar, querer, aborrecer, amar, etc., sin una representación que le sirva de base.

Por el contrario no está garantizada, según Brentano, la característica de la extensión puesta de relieve por Descartes, que sólo debe corresponder a los fenómenos físicos, porque si bien es cierto que los fenómenos psíquicos no son extensos, no está sin embargo libre de duda que todo lo físico sea extenso.

Es un viejo problema gnoseológico la cuestión de *cómo es posible que el sujeto que percibe, conoce y quiere, pueda saber de sus propios actos psíquicos*. Si se supone que para ello es necesario, nuevamente, un acto psíquico propio, en tal caso se tendría que ejecutar un tercer acto para verificar el segundo, y así surgiría un regreso al infinito. Según Brentano, la falla está en que, para la determinación de las representaciones, se parte del número y diversidad de los objetos y a cada uno se añade un acto de representación propio; así, por ejemplo, un acto al sonido y otro al oír el sonido. Pero el entretejimiento íntimo del objeto de una representación con esta misma, indica que sólo se trata de un único acto psíquico. La representación del sonido y la representación de la representación del sonido constituyen un solo fenómeno psíquico y sólo mediante la referencia a dos objetos: uno físico (sonido) y otro psíquico (el oír), lo dividimos conceptualmente en dos representaciones. Brentano distingue por lo tanto entre *conciencia primaria* (sonido) y *conciencia secundaria* (oír). Toda actividad psíquica, en su relación intencional, está siempre referida a si misma de un modo secundario. Temporalmente, ambas relaciones aparecen de un modo simultáneo. Pero conforme a la cosa, la primaria es anterior; pues, en sí una representación del sonido sería pensable sin la del oír, pero no a la inversa, una representación del oír sin la representación del sonido. La admisión de una sola actividad psíquica con doble objeto, resuelve así la dificultad.

Si sólo los juicios de la percepción interna son evidentes, ¿cómo llegamos a suponer un mundo existente fuera de nosotros? A tal supuesto llegamos no en virtud de juicios eviden-

tes, sino como consecuencia de un ciego impulso innato que se manifiesta, sin duda, de mucho provecho en lo que a los intereses de la vida práctica se refiere. *Desde el punto de vista gnoseológico todos los juicios de la percepción externa son ciegos.* El solipsismo, que niega la existencia de semejante mundo externo, no es en sí una doctrina filosófica absurda. Únicamente razones de probabilidad, por cierto muy poderosas (como por ejemplo la unidad del curso de la percepción), hablan en favor de un mundo semejante.

2. La doctrina del ser.

(a) *La unidad del concepto de ser.*

Aristóteles había concebido en su metafísica la posibilidad de una ciencia que no se ocupara de este o de aquel ente, sino *del ente en cuanto tal y de sus determinaciones más generales.* Señaló, sin embargo, que el concepto de "ente" no tenía que considerarse como concepto genérico de todo ente. Según él, semejante género supremo no existe en absoluto; más bien son las categorías (sustancia, cualidad, cantidad, relación, etc.) los géneros supremos del ser. En cada una de ellas el concepto del ser no es empleado con la misma significación.

Sobre todo dos razones han movido a Aristóteles para suponer esto. Por un lado, la opinión de *que es imposible un cruzamiento de diferencias genéricas*, es decir, un mismo individuo no puede ser subordinado simultáneamente a dos especies diferentes de un género. Pero esto debería ser admitido si se quisiera considerar al "ente" como concepto genérico supremo, dado que toda cosa se caracteriza por determinaciones sustanciales o esenciales (el hombre, por ejemplo, por la racionalidad) y propiedades no esenciales o accidentales (por ejemplo, un color determinado), por cuyo motivo se realiza una subsunción entre varias especies del concepto "ente", por ejemplo, sustancia y cualidad. La otra razón la constituye *la*

doctrina del todo y de las partes. Aristóteles sustentaba la opinión de que mientras un todo es real, las partes sólo existen de acuerdo a la posibilidad; sin embargo, luego que éstas hubiesen logrado realidad, el todo se sumerge en la mera posibilidad. Esto significaría que una sustancia pensante se transforma en otra cosa, tan pronto como ella deje de pensar. Pues bien, esto sin embargo contradice la experiencia. La dificultad sólo puede allanarse, según Aristóteles, cuando se considera sólo a la sustancia como ente propiamente dicho, la cual, en el caso del pensamiento, se extiende a través de algo impropio, un ente meramente accidental (el pensamiento).

En la Edad Media estas ideas aristotélicas fueron ampliadas con la doctrina de la "analogía entis" que se refiere sobre todo a la relación entre Dios trascendente y el mundo terrenal. En tanto no fueron decisivos motivos irracionales como el temor al panteísmo y el deseo de apartar lo absoluto lo más lejos posible, sin razones lógicas, se siguió dependiendo de la fundamentación aristotélica.

Brentano no considera sólida a esta fundamentación. Según él es muy posible un cruzamiento de diferencias. Si dividimos los juicios, primero en verdaderos y falsos y luego en evidentes y ciegos, resultan como posibilidades de combinación juicios verdaderos evidentes y juicios verdaderos ciegos. Que un todo no puede constar de partes reales es asimismo evidente; bajo este supuesto sería más bien imposible un continuo y resultaría la absurda consecuencia de que una cosa gigantesca y unitaria, que constara, por ejemplo, de millones de kilómetros cúbicos, experimentaría un cambio sustancial si se le quitara sólo el más mínimo fragmento de cualquier extremo.

De esta manera Brentano llega a la concepción *de que disponemos de un concepto general y supremo* que se puede aplicar de un modo unívoco a Dios y al mundo, a lo psíquico y físico, a la sustancia y al accidente y que lo denominamos con las expresiones sinónimas de "ente", "lo real", "cosa", "algo". Se plantea sin duda la cuestión de si, a menudo, no

empleamos la palabra "ente" allí, donde no existe para ello una razón objetiva o donde inclusive no se ejerce ninguna función significativa de suyo. Además, podría surgir la reflexión de que no tiene que considerarse al "ente" como el concepto más general, sino al "ser"; pues, ¿no es el ser lo que se repite de manera idéntica en la multiplicidad de los entes? De esta cuestión que concierne al problema de los universales, nos ocuparemos en lo que sigue.

(b) *El problema de los universales y los significados de la palabra "ente".*

Según Brentano no sólo podemos pensar aquello que existe (como por ejemplo, si pensamos en un cocodrilo alado, en un demonio, etc.); pero si lo pensado debe también existir, ha de ser una cosa concreta. *No hay esencias generales en el sentido platónico*, como la rojez, la triangularidad, la racionalidad, etc., pero tampoco el ser, la posibilidad, la realidad, la necesidad; las expresiones que en apariencia designan tales esencias son *ficciones del lenguaje.* Brentano ofrece al respecto las siguientes pruebas:

1. "Representación" es una palabra de significado unitario y siempre significa "representar algo". Por lo tanto, "algo" también debe ser de significado unitario. Puesto que no hay un concepto genérico común para una cosa y una no-cosa, "algo" no puede significar una vez una cosa y luego una no-cosa (como, por ejemplo, una necesidad).

2. Si se sostiene que hay, por ejemplo, no sólo esta cosa, sino además el ser de esta cosa, se tendría que admitir también el ser de este ser y, así, hasta lo infinito. Este argumento se refuerza aún porque según Brentano, el supuesto de una multiplicidad infinita y actual es absurdo.

3. ¿Cómo podría llegarse al conocimiento del ser de una cosa? Que se lo contemple de manera inmediata, es, según la opinión de Brentano, un supuesto demasiado paradójico para ser tomado en serio. Sólo resta que se lo deduzca, pero

las premisas de este procedimiento de deducción, no podrían ser dadas.

4. Si debemos poseer no una mera representación de una cosa sino también una representación del ser de esta cosa, la misma tendría que ser *a priori* o lograda a partir de intuiciones por medio de la abstracción. Lo primero no puede ser, pues todos nuestros conceptos proceden de la experiencia. Lo segundo es igualmente imposible, porque si ello fuera así, el ser de la cosa sería un concepto más general de la misma, mientras que por hipótesis debe ser algo diferente.

Se podría concluir que Brentano es un *nominalista.* Sin embargo, esto no sería acertado en el sentido de la significación tradicional de la palabra "nominalismo". Es cierto que hay, según Brentano, conceptos generales, pero éstos se realizan porque pensamos cosas individuales de un modo indeterminado (es decir, no plenamente determinado). De la intuición de esta cosa roja delante de mí, formo por ejemplo la serie ascendente de conceptos "rojo", "coloreado", "físico", "algo", porque cada vez paso por alto otras características.

Según esto, se puede entender por ente, si esta palabra se emplea en sentido propio, sólo una *cosa* (o bien, una parte de ella), es decir, o una cosa corpórea o una espiritual. Por el contrario, estamos frente a una mera ficción del lenguaje —que, a los fines de abreviar el habla, puede resultar muy útil desde el punto de vista práctico—, *cuando se forma un sustantivo abstracto a partir de uno concreto*, así del término "ente" (*Seiendes*) la palabra "ser" (*Sein*), de "cuerpo", "corporeidad", de "espíritu", "espiritualidad", de "cognoscente", "conocimiento", de "amante", "amar", etc.

Igualmente, es un modo de hablar impropio cuando nos referimos *al ente en el sentido de lo verdadero*, como se pone de manifiesto cuando decimos confirmando algo: "*es* así". Ente en sentido propio soy yo (por ejemplo, en este último caso) como el que juzga que es correcto lo dicho. Que algo es "*como pensado*", es también una ficción pues, en verdad es el que piensa lo pensado. Igualmente, los *modos temporales*

pueden inducir a error, así por ejemplo cuando en lugar de "Alejandro ha sido", dijéramos "el que ha sido Alejandro *es*". Como lo muestran estos ejemplos siempre debe examinarse en el caso particular, si no existe un sustantivo abstracto que no merece el nombre de "ente". Así, por ejemplo, el espacio y el tiempo son meros sustantivos abstractos, ente es sólo lo espacial y lo temporal. La cuestión es ahora saber en qué sentido se puede hablar de las determinaciones fundamentales del ente y lo que ellas significan.

(c) *El problema de las categorías.*

El hecho de que sea posible formular con certeza juicios verdaderos sobre el ente como tal, no necesita otra justificación después de descubrir la fuente del concepto de verdad y establecer el carácter absoluto de la evidencia. Todo planteamiento del problema gnoseológico que trascienda tanto a esto como a la investigación descriptiva de los fenómenos de conciencia es, en el sentido de Brentano, superfluo y conduce, a lo sumo, a absurdos. Si algo es accesible a nuestro conocimiento o si frente a él permanece trascendente, sólo lo podrá mostrar la investigación especial del objeto respectivo.

Como en todas las investigaciones ontológicas, también en la discusión del problema de las categorías Brentano parte, en principio, de Aristóteles. Ya se hizo resaltar que éste entiende por categorías los géneros supremos de lo real. Si yo, por ejemplo, trato de concebir un determinado cuerpo según los diferentes elementos como cualidad, magnitud, forma, lugar, momento, mediante estos conceptos, de acuerdo con Aristóteles, la cosa corpórea se caracteriza cada vez desde una fase distinta. De tales conceptos puedo ir descendiendo cada vez más y llegar así a la especie ínfima (rojo, cuadrilátero, 2 metros de largo, etc.). Pero si yo combino entre sí todas estas determinaciones ínfimas, no alcanzo todavía una cosa concreta, pues estas determinaciones no fijan la cosa misma, sino las características de ella. El último sujeto, al que corresponden

las determinaciones, es la *sustancia.* Ella es la primera y más importante categoría, mientras que las otras representan meras categorías *accidentales.* De manera análoga a los accidentes, también es preciso, por lo que toca a la sustancia, descender del concepto general hasta las últimas determinaciones sustanciales que ya no son ni susceptibles de mayor diferenciación ni tampoco sensorialmente perceptibles.

Brentano empieza con una crítica a esta doctrina. En primer lugar, *el accidente* no es para él una característica abstracta en una cosa (por ejemplo un determinado color) —no hay tales partes abstractas, según su doctrina—, sino *el todo respectivo, que encierra en sí la sustancia.* Lo llama "lo relativo accidental" o bien "el continente modal". El concepto de sustancia como el de accidente no son de naturaleza *a priori,* sino que se deducen de las percepciones interna y externa. En oposición a Aristóteles explica primero *que cada accidente puede a su vez tener otro accidente*; sólo que debe existir un sujeto último. Así, por ejemplo, el que conoce contiene como sujeto al que juzga, éste al que se representa, o bien, el nombrado en último término es contenido en forma modal por el que juzga y éste por el que conoce.

Las categorías son los diferentes modos en los cuales un sujeto es inherente al todo accidental. Determinaciones sustanciales son las que no pueden cambiar sin que el sujeto parcialmente separable —parcialmente porque el sujeto puede existir sin accidente, pero no éste sin aquél— cambie su individualidad. Toda sustancia separable debe pertenecer por lo menos *a dos series de conceptos*; pues todo lo real es temporal y debe mostrar, por lo tanto, una especie absoluta de tiempo. Pero esto no basta, ya que todos los entes tienen la misma determinación temporal (1), pero al mismo tiempo se distinguen entre sí de manera individual. Dado que Aristóteles, a causa de la ya mencionada opinión de la imposibilidad de un cruzamiento de diferencias, debía remitirse a una misma cosa,

(1) Según la doctrina de Brentano, ente es sólo lo rigurosamente instantáneo, en consecuencia, siempre lo existente de manera simultánea.

llegó a admitir un principio de individuación propio, la materia, que adolece de numerosos errores (1). Esta construcción es superflua si se presupone la mencionada pluralidad de determinaciones sustanciales.

Ahora bien, según Brentano no comprendemos las últimas diferencias sustanciales ni en la percepción interna ni en la externa. Esto sólo se debe al hecho de que no poseemos una intuición absoluta del tiempo. A ello se agrega que la unidad de la conciencia como tal, no es una referencia forzosa a una sustancia anímica de carácter psíquico, sino que sería compatible, sin contradicción, con la naturaleza corpórea de esta sustancia. Pero si ni siquiera sabemos de un modo inmediato, si el sujeto último de lo dado en la percepción interna es corporal o espiritual (= anímico), tampoco tal sujeto nos puede ser dado como individuo sino como mero *universal.* Pues bien, como se explicará de inmediato, si también la percepción externa sólo muestra lo universal, surge la cuestión de cómo llegamos al conocimiento de que existe lo individual solamente.

El concepto de lo individual es el concepto de aquello para lo cual está excluida una ulterior diferenciación. Si existiera sólo lo universal esto significaría que pensaríamos algo acabado, conforme a todas las determinaciones que le correspondan y, al mismo tiempo, algo completamente igual a él que, sin embargo, debería ser otro. Mas, esto es contradictorio, pues en la igualdad de todas las determinaciones parciales debe darse la misma cosa.

La percepción exterior nos muestra algo cualitativo, determinado en tiempo y lugar, cuya existencia como tal no es indudable y, por lo tanto, sólo mediante la inducción puede hacerse probable. La determinación específicamente sustancial

(1) Por ejemplo, con el siguiente: o la materia es numéricamente una, entonces no se comprende cómo debe surgir una pluralidad numérica por el agregado de determinaciones que, como tales no individualizan, o bien si ella misma consta de una multiplicidad numérica; el problema sólo cambia de matiz, pues, en tal caso, se pregunta qué es lo que reduce la materia a una multiplicidad.

del cuerpo, es el continuo del lugar o sea la parte separable contenida modalmente en lo cualitativo (por ejemplo lo coloreado). La hipótesis del lugar vacío no es por lo tanto contradictorio en sí; todo lo cualitativo es sólo la ampliación accidental de lo local. Las especies absolutas de lugar nos son dadas en tan poca medida como las especies absolutas de tiempo; pues percibimos entre las cosas corpóreas sólo las diferencias relativas de distancia y dirección. De ello ya se deduce que también en la percepción exterior nos es dado exclusivamente lo universal. La afirmación de Kant de que el entendimiento piensa lo universal, mientras que la sensibilidad percibe lo particular, es puesta en tela de juicio por Brentano. *También con los sentidos sólo comprendemos, en principio, lo universal.*

Son de importancia, además, las investigaciones de Brentano sobre las especies de relativos. Las principales son: lo relativo en el sentido de lo intencional (la conciencia de algo); lo relativo causal (todo lo causado es causado por algo); además, aquellos relativos en los cuales un todo encierra algo como parte (sobre todo los nombres colectivos, los continuos y el continente modal) y, finalmente, una vez más el continuo, en tanto que sus partes son relativos alejados entre sí. Además, siempre hay que fijarse estrictamente dónde existe un nombre auténtico y dónde no. "Todo", por ejemplo, es un concepto auténtico, pero "parte" no lo es. Pues la denominada "parte" puede dejar de ser parte sin que ella misma se altere, pero el todo no puede dejar de ser un todo, sin que se altere realmente en una parte. Igualmente "el efecto producido" es un concepto pero no "lo que produce efecto" (por lo que el concepto causal, significa efecto y no causa); pues si algo causa o no otra cosa no depende en modo alguno sólo de ello; por eso, lo que causa otra cosa no es una determinación propia de ello, mientras que a lo causado le es esencial el ser causado por otro.

Al terminar este parágrafo aún debemos destacar que Brentano, en oposición a Hume, cree *que podemos exhibir vivencias, de las cuales, abstraemos el concepto causal*; así, por

ejemplo, el resultado de la conclusión de una proposición final a partir de las premisas, y el ser causado del "querer los medios", mediante el "querer los fines". Es cierto que con ello todavía no se resuelve el principio de causalidad general, según el cual todo devenir es un devenir causado.

Con estas pocas referencias debemos terminar la discusión de las investigaciones de Brentano sobre el problema de las categorías, análisis sumamente interesante, a los que por lo general, se les presta poca atención.

3. La doctrina del conocimiento de lo moral.

El problema del conocimiento de aquello que *debe ser*, desde antiguo, ha preocupado tanto a los grandes pensadores, como la cuestión del conocimiento de aquello que *es*. La doctrina de Brentano acerca del conocimiento moral presenta en muchos aspectos una clara analogía con su doctrina de la verdad y sólo ha de entenderse en conexión con ésta. También aquí Brentano conduce, por decirlo así, a una lucha en dos frentes; por un lado *se opone a la "volatilización" subjetivista y relativista de lo moral*, como se manifiesta de ordinario en aquellos filósofos que intentan derivar el proceso de valoración ética de legalidades psicológicas como el miedo a la autoridad, la transferencia de sentimientos del fin a los medios (1), la educación, contagio sentimental de persona a persona, etc. Por otra parte, rechaza aquellos intentos que, para salvar el carácter absoluto de lo moral, recurren *a ficciones del pensamiento*, como por ejemplo Kant con su imperativo categórico.

El notable parentesco entre la actitud juzgadora y la emocional, que consiste en la polaridad que aparece por ambas partes, allí, en oposición al afirmar y negar (reconocimiento y rechazo), aquí en oposición al amor y odio (placer y dis-

(1) Por ejemplo en el caso de prestación de servicios con el fin de obtener recompensa. Debe desarrollarse por costumbre el impulso a prestar servicio también allí, donde no entra en consideración la recompensa.

placer), sugiere la cuestión de si al hecho evidente, es decir, a los juicios caracterizados como correctos les corresponde algo en la esfera emocional. De hecho Brentano cree *que se pueden comprobar actos de amor y odio que, en sí se caracterizan como correctos*. Y dado que amor y odio no son otra cosa que nombres generales para valoraciones positivas y negativas, en ellos se encuentra la *fuente de nuestros juicios legítimos de valor.*

Así como los juicios tienen que ser siempre verdaderos o falsos también nuestras valoraciones son legítimas o bien ilegítimas. De la vivencia del dolor, por ejemplo, logramos el concepto "dolor", y éste puede motivar en nosotros una repulsa ("odio" en el más amplio sentido de la palabra), que se caracteriza como correcta. De tales actitudes, que acreditan de por sí su legitimación, obtenemos nuestros *conocimientos de valores*. Se trata de *juicios de valor evidentes, es decir, de una evidencia apodíctica.* Ya sabemos que, según la concepción de Brentano, los juicios apodícticos son en verdad proposiciones negativas. Así, "el dolor es un disvalor", no significa otra cosa que la imposibilidad de que el que experimenta un dolor jamás pueda querer el dolor con un amor justo si hay en general dolor y sujetos que experimenten dolor, este juicio expresa sobre ello tan poco, como la proposición de que la suma de los ángulos del triángulo exprese algo sobre la existencia de triángulos. También aquí es válida la afirmación de que los conceptos (por ejemplo, dolor) procedan siempre de la experiencia y que, por el contrario, los juicios de valor (axiomas de valor) que se fundan sobre ella, son de evidencia inmediata y tienen por lo tanto carácter apriorístico.

De lo dicho resulta al mismo tiempo que "bueno" ("valioso") y "malo" no son predicados reales de cualquier cosa, como tampoco ocurre lo mismo con los conceptos "ente" y "no-ente". "Conocimiento" es un bien (o un "valor") significa tanto como: "Nadie que ame el conocer (formulado de manera sinsemántica: «...que ame el conocimiento»), ama incorrectamente".

Pero ahora nos encontramos en el caso de la valoración,

con un fenómeno que no posee correlato en la esfera del juicio: verdadero y falso son opuestos contradictorios, entre los cuales es imposible una transición, carece de sentido hablar de un juicio "más verdadero" o "más falso" en cambio, en la esfera del valor tiene pleno sentido hablar de "mejor" y "peor". Sólo al considerar tales *diferencias* de valor, entramos en la esfera de lo moral, en sentido estricto; pues hay toda clase de bienes (1) y se pregunta, precisamente, cuál de ellos debemos elegir en el caso particular, es decir, cuál es el mejor.

Así como obtuvimos los conceptos "bueno" y "malo" de los actos de amor y odio, los conceptos "mejor" y "peor" surgen de los propios *actos preferenciales* o *actos de amor comparativo* (corresponden a los juicios predicativos en el dominio de la lógica (2), mientras que los actos de amor simple representan el análogo de los juicios existenciales). Del mismo modo que los juicios teóricos y actos de amor simple, también los actos preferenciales pueden ser *caracterizados como ciegos* o *correctos*. Los últimos surgen de la comparación de los conceptos obtenidos de la experiencia. Así, por ejemplo, la comparación entre un juicio ciego y otro evidente, constituye el fundamento para preferir éste en lugar de aquél, con una preferencia caracterizada como correcta.

A los *axiomas de valor* se asocian, por consiguiente, *axiomas preferenciales*. La razón última de que a éstos nada corresponda en lo teórico, radica en que, si bien es cierto que hay *grados del bien*, no hay sin embargo grados del ser. A ello se agrega como otra peculiaridad en el dominio del valor que puede haber *indiferencias de valor*, lo que implica la imposibilidad de posiciones valorativas (por ejemplo, entre procesos de la naturaleza inorgánica).

Sólo ciertos axiomas de preferencia, muy generales, pueden establecerse de hecho. Los tres casos inmediatamente

(1) Hay que tener en cuenta, que aquí nos valemos (en el sentido de Brentano) de formas de hablar a menudo abreviadas, que tendrían que "volver a traducirse", a lo propiamente mentado, lo cual resulta muy difícil de expresar mediante el lenguaje.

(2) Porque aquí también se trata de la relación de dos conceptos.

garantizados son éstos: cuando preferimos lo que hemos reconocido como bueno a lo que hemos reconocido como malo; luego, cuando preferimos la existencia de algo reconocido como bueno a su no-existencia, o bien, la no-existencia de algo reconocido como malo, a su existencia y, finalmente, cuando preferimos un bien a otro, porque el último es, en todo respecto, igual a una parte del primero.

Un ser que tiene el poder (libertad) (1) de realizar lo querido, o lo preferido, puede ser llamado un *ser práctico*. Para éste vale como *principio práctico supremo* que, en lo posible se debe exigir el bien; que las máximas del deber sólo se cumplen si cada uno se decide de tal manera *que en virtud de los actos de preferencia, elija siempre lo que se avenga mejor dentro de lo que es posible alcanzar.*

Todos estos conocimientos éticos son independientes de toda metafísica y visión del mundo. Por el contrario, no representan éstas las actitudes especiales frente al mundo, sobre todo la afirmación y negación de la vida, la alegría del obrar y la resignación. A la cuestión de si una u otra está justificada, ya no puede responder la ética, porque para tal fin debe estar resuelto el problema de *si el mundo, en resumidas cuentas, tiene sentido.* La solución sólo puede traerla la metafísica, que se ocupa del problema de la existencia de un ser supremo.

4. La doctrina de conocimiento de Dios.

(a) *Las pruebas de la existencia de Dios.*

Es una cuestión de eminente significación práctica, si el mundo y el curso del mundo han de ser considerados como juego del ciego azar o como producto de un ser infinito, sabio y bueno, que quisiera realizar en ellos un orden y armonía eternos. Para responder a esta pregunta debe primeramente

(1) Esta libertad nada tiene que ver con el libre albedrío indeterminista. Brentano mismo era determinista.

investigarse si algo nos autoriza a suponer un ser semejante. *Cuatro pruebas de la existencia de Dios* considera Brentano como posibles, a saber, la prueba teológica, la prueba fundada en el movimiento, la que se basa en la contingencia y, finalmente, la que tiene su asidero en la espiritualidad del alma humana. Las amplias argumentaciones de Brentano, en las cuales se discuten los problemas desde los más variados aspectos y se refutan posibles objeciones, debemos reducirlas al mínimo y sólo podemos traducir lo más esencial del contenido de su pensamiento.

La formulación frecuentemente escuchada de la primera prueba, o sea la demostración de Dios a partir de la finalidad del mundo, es falsa. No hay "fines en sí"; hablar de fines tiene sentido sólo allí, donde existe una *voluntad del fin.* Una vez asegurada la finalidad del mundo, queda asegurada también la existencia de una voluntad enderezada a su realización. Lo que tiene que ser demostrado es *que la finalidad del mundo no es mera apariencia.* Por lo tanto, la prueba se divide en tres partes: primero señalar la existencia de hecho de la apariencia de finalidad; segundo, la demostración de que esta apariencia sólo encuentra una explicación satisfactoria, bajo el supuesto de un entendimiento infinito y tercera, la demostración de que la actividad ordenadora de aquel entendimiento, debe ser pensada como una acción creadora a partir de la nada.

El primer punto se puede demostrar facilmente en el dominio de lo orgánico, mediante la referencia a la relación recíproca de las células y órganos; a su servicio funcional del mantenimiento de la vida del individuo y la especie; a las capacidades instintivas, etc.; pero también en el dominio de lo inorgánico, por medio de la consideración de la igualdad de los elementos materiales y las relaciones legales entre ellos.

Por lo que toca a la explicación de la apariencia de la teleología, entran en cuenta dos hipótesis: *la hipótesis del entendimiento y la del azar.* La probabilidad antecesora de la primera es ½ (pues habla tan poco a favor como en contra de ella); también su valor explicativo es finito (pues no es

infinitamente improbable que este entendimiento cause algo). Como producto da por eso un valor finito. El valor explicativo de la hipótesis del azar es 1, es decir, absoluta certeza (pues si está dada una vez la situación originaria a partir de la cual se desarrolló el mundo, todo lo ulterior se sigue con necesidad); su probabilidad antecesora, sin embargo, es infinitamente pequeña pues, por ejemplo, ya el mero encuentro casual de los cuerpos en el espacio, más aún el origen casual de la maravillosa construcción del organismo, son infinitamente improbables. Por eso, la probabilidad total es infinitamente pequeña. Pero si la hipótesis de que la teleología no es mera apariencia debe ser considerada como infinitamente más probable que la hipótesis del azar y sólo una de las dos puede ser verdadera, resulta entonces la primera de una certeza física, puesto que en la realidad efectiva no sucede un caso de improbabilidad infinita.

El tercer punto resulta de que la teleología del mundo no habría sido posible mediante la formación de una materia que se encuentra a discreción de aquel entendimiento, puesto que ya los elementos materiales, para ser susceptibles de formación, deben mostrar ciertos rasgos ordenados. Tampoco es suficiente la hipótesis de un mero *estructurador del mundo* que imprimiera cierto ordenamiento a la materia previamente dada, sino que, para poder explicar la apariencia de la teleología en el mundo, debe suponerse un *Dios creador*.

La segunda prueba deduce *un primer motor de la imposibilidad de un movimiento sin comienzo*. La imposibilidad de un movimiento no comenzado, se puede demostrar de la siguiente forma: concibamos un cuerpo en movimiento sin comienzo, rectilíneo y uniforme. Dado que se mueve con una velocidad determinada, se encuentra ahora en el recorrido de una línea sin comienzo, en un punto determinado N. Si se hubiese movido con la mitad de la velocidad, hubiese llegado sólo al punto anterior M. Puesto que en espacios de tiempo iguales se recorre con doble velocidad un camino doblemente largo, el trayecto M N corresponde a la mitad del camino y

sería por eso de igual longitud que la línea sin comienzo hasta M. Por consiguiente, entre los puntos M y N se encontraría una línea que sería igual a una línea infinita, es decir, una línea finita con comienzo y fin sería igual a una sin comienzo e infinita, lo que es en sí contradictorio. Por eso, la hipótesis de un movimiento sin comienzo tiene que ser absurda; pues de hipótesis posibles no puede resultar nada absurdo.

La *prueba de la contingencia* parte de la imposibilidad de un azar absoluto. Es imposible un origen y transcurso absolutamente casuales. Pues entonces habría en cada instante un cambio abrupto entre ser y no-ser tan fácilmente posible como la subsistencia del ser y no-ser. La probabilidad del cambio sería al menos ½. Al mismo tiempo un cambio abrupto sería sin embargo infinitamente más raro que el caso de la subsistencia del ser y el no-ser, pues el cambio tiene lugar en un instante, pero dos instantes no pueden seguirse uno a otro, sino que tienen que estar separadas entre sí por un cierto tiempo. Pero es contradictorio suponer que en cada instante la probabilidad de cambio del ser y el no-ser es ½, mientras que en la totalidad de los instantes es infinitamente mayor, sin que sucedan cambios abruptos. La hipótesis del origen y transcurso casuales conduce, por lo tanto, a una contradicción. Lo mismo puede decirse de la posibilidad del suceder de un mundo sin comienzo y contingente en su totalidad.

En nuestro mundo de la experiencia no hay nada inmediatamente necesario. En primer lugar, no pueden ser necesarios los cuerpos. Pues para cada cuerpo es esencial una localización. Cada punto del espacio potencialmente infinito podría estar lleno o no, corpóreamente, con igual probabilidad. Pero al mismo tiempo, quedarían sin llenar infinitos lugares del posible espacio ilimitado, pues la hipótesis de la infinitud de las cosas es absurda, según Brentano. Puede aplicarse una consideración semejante para el caso de las sustancias anímicas; los actos psíquicos, o son vividos como causados (por ejemplo, el acto de elección por motivos) o pueden manifestarse como tales (como por ejemplo, el oír, el ver, etc.). Por lo tanto

todo nuestro mundo de la experiencia no es absolutamente contingente; además, no es inmediatamente necesario, sino sólo mediatamente necesario o contingente. La argumentación de que quizás en el mundo todo pudiera ser sólo mediatamente necesario es decir, hasta lo infinito, es también imposible; pues, en tal caso, toda la serie de lo mediatamente necesario sería en sí casual y lo dicho contra el azar absoluto sería aplicable a dicha serie. *Por consiguiente, debe haber un ser inmediatamente necesario el cual debe trascender el mundo de la experiencia.*

De lo anterior se sigue, al mismo tiempo, que dicho ser debe haber *producido de la nada* el mundo de la experiencia; asimismo, se deduce que tiene *entendimiento*, puesto que tuvo que elegir una parte de todos los espacios posibles. También tiene que ser *único*, pues la pluralidad presupone la diferenciación (1), pero los modos diferentes de pensar y querer respecto a los últimos principios, significaría un estorbo recíproco. Su conocimiento debe ser *perfecto*, pues tanto se concibe a sí mismo en una comprensión inmediata, como lo mediatamente necesario que resulta de él. Del conocimiento infinito se sigue el *amor infinito*, porque también posee el conocimiento absoluto referente a lo bueno y a lo malo, y el saber acerca de lo que ha de preferirse, puede constituir el único motivo de su obrar, pues un motivo contrario mediante las afecciones, etc., bien puede existir en los seres finitos pero no en uno infinito. El entendimiento infinito y creador es, además, *todopoderoso*, ya que todo lo lógicamente posible es posible para él. De los llamados momentos esenciales del principio absoluto se deduce, por último, su *bienaventuranza infinita*; pues, la alegría es amor unido al saber acerca de la realidad de lo amado; pero lo absoluto sabe tanto de su existencia como de la existencia de lo creado por él y todo lo abarca con su amor. Como particularidad aún habría que destacar que Brentano, en opo-

(1) Según el principio de Leibniz de la identidad de los indiscernibles (principium identitatis indiscernibilium).

sición a las doctrinas tradicionales acerca de Dios, admite también un *cambio continuo* en el ser inmediatamente necesario. Es que si se reconoce ahora que dentro de 100 años algo será, se sabe que después de 100 años algo es y pasado 200 años, que algo ha sido hace 100 años. A este cambio del saber corresponde, análogamente, un cambio del querer dentro de lo absoluto.

En la última de las 4 pruebas tiene que ponerse de manifiesto, en primer lugar, la *espiritualidad del alma.* En oposición a Descartes, Brentano cree que del hecho de la unidad de la conciencia, no debería deducirse precipitadamente, una sustancia anímica de carácter metafísico. En cambio, se pueden presentar en su favor argumentos empíricos. Como sujeto corporal de nuestro pensamiento, por ejemplo, sólo entraría en consideración el cerebro. Ninguno de los dos hemisferios en él distinguibles podría tener la pretensión del ser más que el otro el sujeto de los procesos de conciencia. Por lo tanto, en ambos debería repetirse el mismo pensamiento, y cada parte podría dejar de ser sin perturbar la continuidad del pensamiento. Esto, sin embargo, contradice los conocimientos científicos. La división de funciones en el cerebro es una prueba en favor de que las partes del mismo no son el propio sujeto del pensar, sino que este pensar sólo conviene a un sujeto incorpóreo. Dado que el sujeto es trascendente a nuestra experiencia inmediata y sólo puede ser conocido por vía deductiva, no sabemos tampoco nada acerca de sus condiciones más cercanas. Se lo podría calificar de sustancia de cero-dimensiones. Esta sustancia anímica inextensa no puede haber surgido, por generación, de los organismos de los padres. Habla en contra de la hipótesis de una preexistencia, el hecho de que no poseemos de la misma ningún indicio empírico, por más que las vivencias posteriores, siempre están influidas por las anteriores. Por consiguiente, sólo resta la hipótesis de que la sustancia anímica en cuestión haya sido producida por un principio creador.

(b) *La teodicea.*

La vieja cuestión de *cómo el mal del mundo ha de armonizar con la infinita perfección y bondad del creador del mundo*, es también replanteada por Brentano. Cree poder responder a este problema en un sentido optimista. Es cierto que mucho queda obscuro, pero desde un principio no podía esperarse que fuera de otro modo; pues, frente al entendimiento infinito, nuestro intelecto finito debe ser necesaria e infinitamente inferior. Sin embargo, se pueden ofrecer algunas apreciaciones positivas para la solución del problema.

Es de observar que, primero, algo puede ser en sí inmediatamente valioso, pero, después, también puede resultar mediatamente valioso, porque es útil para otro. De ahí que pueda haber en el mundo mucho mal que, a causa de su utilidad, puede estar plenamente justificado en su conexión con la totalidad del mundo —conexión que nuestro entendimiento finito jamás puede llegar a comprender por completo—. De allí que pueda explicarse teológicamente el hecho de que exista el dolor junto al placer, ya que el dolor, como fuerza repulsiva, sirve al desarrollo ulterior del mundo. Puesto que el mundo ha de pensarse como el mejor de los mundos posibles, porque representa el producto de un ser infinitamente perfecto, debe considerarse como *que se encuentra en un progreso infinito.* No se lo puede tomar por lo tanto, sólo en su estado actual, ya que en esta condición es infinitamente inferior a aquello a lo que la voluntad divina tiende en lo tocante al mundo. Lo que es válido para el macrocosmos, vale también para el microcosmos, sobre todo para el hombre. En razón de que la virtud y el perfeccionamiento deben ser ganados, no existen desde el principio. Así, Brentano cree haber dado el fundamento metafísico para una actitud en la vida, afirmativa y optimista, mediante las pruebas de la existencia de un principio infinito, creador del mundo, en la conexión con la hipótesis de un progreso indefinido, que no debe limitarse sólo a nuestro

mundo de la experiencia, sino que, después de la muerte, puede continuar en otros mundos superiores.

Crítica

Quien por primera vez conoce a Brentano a través de esta breve exposición de su filosofía, no necesita, seguramente, una prueba más amplia para darse cuenta de que en su doctrina se está frente a la producción espiritual de un pensador extraordinariamente amplio y de profunda penetración lógica. Las investigaciones son realizadas con la mayor solidez, el razonamiento es claro y de fácil comprensión, las formulaciones gramaticales escuetas y de inequívoca precisión; no puede afirmarse que tales cualidades, en especial la última, correspondan, en general, a la filosofía moderna.

Brentano ha tomado muy en serio los problemas inherentes a la ontología. Él era ontólogo, al menos en la misma medida que era psicólogo. A pesar de ello, no se ha contagiado de aquella rara enfermedad que es corriente entre muchos ontólogos de hoy, que podría designarse la "peste del ser", la cual induce de continuo a los filósofos a hablar ante todo, acerca del "ser del ente". A todo joven filósofo que se interesa por cuestiones ontológicas, se le debería dar el importante consejo de que estudien primero los trabajos históricos de Brentano sobre Aristóteles —en especial sus investigaciones sobre los múltiples significados del ente en el Estagirita— y, en segundo término, que se ocupen de la doctrina de las categorías de Brentano, sobre todo, de sus argumentos *en contra* de la hipótesis de que existe algo así como un ser del ente. Después de tal estudio, es posible que resulte como cuestionable mucho de lo que en los trabajos filosóficos del presente se presupone como si fuera evidente de suyo.

De las muchas partes de la doctrina del ente de Brentano, que se podrían tomar como punto de partida de una discusión, elegimos sólo un problema determinado, a saber, la cuestión

de las universales (1). Brentano sustenta en esta cuestión un punto de vista antiplatónico, claro e inequívoco. Toda doctrina que admita como existentes objetos abstractos es, según él, una doctrina errónea.

En la actualidad el problema de los universales vuelve a aparecer con fuerza en primer plano. En la discusión de este problema participan, sobre todo, muchos especialistas de la investigación de los fundamentos matemáticos, porque esta cuestión ha llegado a ser allí de la mayor actualidad. En el marco de esta discusión resultó —lo que habla en favor de Brentano— que es imposible una refutación puramente lógica del principio no-platónico. Todos los argumentos de los platonistas —en especial los de Husserl, que en esta cuestión adopta precisamente el punto de vista opuesto al de Brentano— no son correctos en algunos puntos. Por otra parte, la mayoría de los reparos de Brentano contra el platonismo no entran en cuenta si se toma a este último no en un sentido tan amplio como pensaba Brentano sino en uno más reducido, acaso en un sentido matemático: según la opinión de estos "platónicos moderados", no hay en verdad ser, sino síntesis de objetos, los llamados *conjuntos* o *clases*. Según Brentano, también este concepto de conjunto, en tanto no pueda dársele el sentido de un todo concreto tendría que ser rechazado. Cabe la pregunta de si sería posible renunciar a un concepto semejante. Aquí se tropieza con una dificultad hasta ahora no solucionada por los no-platonistas:

Tanto en la vida cotidiana como en la ciencia, empleamos expresiones abstractas. Según Brentano sólo sirven para los modos abreviados del lenguaje. Por ejemplo, si se dice que algo posee *una extensión* (= ¡aparentemente, una esencia abstracta de carácter platónico!), se habla en verdad de *algo extenso* (en consecuencia, de una cosa *concreta*). Brentano ha dado ejem-

(1) Para más detalles *Cfr.* W. Stegmüller, *Das Universalienproblem einst und jetz* ("El problema de los universales, ayer y hoy"), 1ª p., Archiv für Philosophie, t. VI, 3/4, ps. 192 hasta 225 (en especial p. 226 s.); 2ª p. *ibid.*, t. VII 1/2, ps. 46-81.

plos de cómo proposiciones que se refieren a esencias abstractas, pueden traducirse a otras tales que ya no contienen esta aparente referencia. Sin embargo, no basta mencionar ejemplos, sino que debe presentarse una *prueba general* de que *todos los enunciados con sentido de carácter científico, puedan traducirse a aquellos que, unívocamente, sean reconocibles como no-platónicos.* Hasta hoy no se ha logrado semejante prueba ni tampoco puede imaginarse cuándo se podría conseguir.

La dificultad que aquí se plantea consiste en que no sólo hay expresiones abstractas *singulares*, como "belleza", "rojez", etc., sino que a veces estamos obligados a referirnos con expresiones tales como "todo" y "hay" no sólo a objetos concretos sino también a objetos abstractos. Con estos dos términos no designamos objetos particulares determinados, sino que hacemos referencia, de manera indeterminada, a objetos de la supuesta esfera objetiva. Y si el "todo" o el "hay" supone una zona de objetos *no-concretos*, no es posible, en general, formular el enunciado de manera que la proposición tenga por objeto tan sólo lo concreto (1). Expresado de otra forma: sólo puede eliminarse del contexto a los objetos particulares abstractos como "objetos ficticios", mediante una adecuada traducción; pero no se puede eliminar, sin más, el supuesto de una esfera total de objetos abstractos que encierra el uso de "todo(s)" o "hay".

El problema se aclara con un ejemplo: el lógico de mayor significación del siglo pasado, G. Frege, tropezó con la dificultad de precisar la expresión "etc.", en su intento de definir el concepto de número natural. Pues cuando se dice que la serie de los números naturales reza: 1, 2, 3, 4, etc., se debe dar un sentido exacto al "etc.". Podría suponerse que el concepto del número 1 y del siguiente ya definirían un número.

(1) Los lógicos actuales llaman variables ligadas a las expresiones como "todo(s)" o "hay". La esfera aludida es la esfera de valores que sirve de base a estas variables. La oposición entre platonistas y no-platonistas se agudiza en la cuestión de si es suficiente para la ciencia considerar como esferas de valores de toda variable ligada, a las esferas de los objetos concretos solamente.

Entonces, según Frege, la expresión "x es un número natural" puede reemplazarse por la siguiente, de igual significación que, por lo tanto también debe considerarse como definición del concepto de número natural: "x pertenece a *todo conjunto* que contenga el número 1 y que, además de un número y contenido en él, contenga también el que sigue a y". No se comprende cómo podría evitarse esta referencia a los conjuntos en general que está contenida en "todo conjunto" (o lo que es lo mismo: "en todos los conjuntos").

Un operar ilimitado con el concepto de clase o conjunto conduce por cierto, como hoy se sabe, a las dificultades llamadas paradojas de la doctrina de los conjuntos (1). Los discípulos de Brentano han aprovechado la ocasión para ver en ello una confirmación indirecta de la concepción de éste, pues las contradicciones tienen lugar porque aquí se consideran como entes a objetos ficticios (2). Por lo tanto, debería rechazarse el concepto de conjunto o clase. Pero entonces se plantea un problema totalmente insoluble: ¿qué debe hacer la matemática si renuncia a este concepto? Todas las disciplinas matemáticas de importancia se apoyan en la doctrina de los conjuntos y *un rechazo del concepto de conjunto tendría como consecuencia el fracaso total de la ciencia matemática.*

Con esto ya se alude al desplazamiento del problema, que hoy se da al discutir la cuestión de los universales: no es posible contentarse con la formulación de argumentos *a priori* en favor o en contra de uno u otro criterio, sino que, ante todo, se ha de colocar la cuestión más amplia de si un determinado punto de vista es conciliable con la conservación del contenido global de la ciencia de hoy y si no la destruye total o parcialmente. *El carácter irrebatible del punto de vista antiplatónico no es suficiente para que pueda ser aceptado*, al menos si se reconoce la exigencia de *que una solución del problema de los universales por acondicionada que fuera no puede conducir a tal*

(1) *Cfr.* capítulo X, 1 b.

(2) Así, por ejemplo, A. Kastil en su libro *Die Philosophie Franz Brentanos* ("La filosofía de Franz Brentano"), Salzburgo, 1951, p. 110.

empobrecimiento de nuestro sistema de conceptos y juicios, que las ciencias fundamentales no sólo tengan que formularse de nuevo, sino que deban ser rechazadas.

En esto consiste el problema pendiente, que Brentano no ha solucionado. Puede alegarse en su disculpa que hasta ahora nadie lo ha resuelto. Pero quizá es insoluble y estamos obligados a reconocer alguna forma del platonismo. La salida que se busca hoy, por ejemplo en la investigación de los fundamentos matemáticos en vista de las paradojas de la teoría de los conjuntos —y no se conoce otra salida—, consiste en que se abandona el platonismo del ser-en-sí de la matemática clásica, según el cual los conjuntos son formas existentes en sí y, en lugar de ello, se contenta con lo que podríamos llamar un *platonismo constructivo.* Conforme a esto existen, en verdad, los conjuntos, pero no como formas independientes del pensamiento, sino como construcciones creadas por el espíritu humano. Ellas deben satisfacer principios constructivos fijados con exactitud, evitándose mediante su observancia, el riesgo de las contradicciones. Pero una renuncia total al concepto de los conjuntos abstractos se presenta como imposible en el estado actual del saber (Cfr. también Cap. X, 3 a).

Pasemos ahora a otro punto. Como ya se mencionó, pertenecen a los más importantes trabajos de Brentano sus *estudios de crítica del lenguaje* y su criterio de que las investigaciones filosóficas deben ir paralelas con un *análisis del lenguaje.* Es curioso que Brentano parezca ser casi el único metafísico de los últimos cien años que sustente este punto de vista. Ello es muy lamentable. Es cierto que en la actualidad se practica de manera muy intensiva el método de análisis del lenguaje, pero prácticamente y sin excepción por parte de las direcciones empiristas de la filosofía, que rechazan todo tipo de metafísica. La negligencia con que los ontólogos y metafísicos aceptan, sin crítica, el lenguaje cotidiano entremezclado con vagas y engañosas particularidades gramaticales y "trampas" lógicas y aun cargado adicionalmente con curiosos neologismos, tuvo que llevar, de manera forzosa, a que la actitud

antimetafísica ganara cada vez más terreno en pensadores más concienzudos y escrupulosos, por la sencilla razón de que no pueden desoír a los argumentos del empirismo actual contra la metafísica, basados en consideraciones lógico-lingüísticas. La filosofía de Brentano puede servir como referencia de que no era indispensable llegar a eso.

Muchos filósofos, en especial en la esfera del idioma inglés, cultivan hoy el método del análisis del lenguaje en una medida mucho mayor que la de Brentano. Con ello, se muestra que determinados problemas lógicos y gnoseológicos sólo pueden llegar a resolverse, porque se abandona, en general, el lenguaje cotidiano y en su lugar se colocan sistemas de lenguaje, construidos artificiosamente, según determinados principios (*Cfr.* Cap. IX) [1]. En el aspecto contemporáneo esto es importante, sobre todo que, a veces, determinadas dificultades que se presentan en el marco de una teoría filosófica anterior, quedan automáticamente anuladas porque dicha teoría puede formularse ahora en una forma más precisa. Un importante ejemplo lo constituye la teoría de la adecuación de la verdad. Los argumentos aducidos por Brentano contra las antiguas expresiones de esta teoría, que expusimos en un pasaje anterior, son de hecho concluyentes. Pero tales argumentaciones presuponen que dicha teoría se describe mediante giros puramente gráficos, como que la verdad consiste "en la concordancia del juicio con el correspondiente contenido objetivo", y cosas por el estilo.

Como lo ha señalado el lógico polaco A. Tarski [2], el concepto de verdad de la teoría de la adecuación puede introducirse de manera completamente exacta, no con respecto al lenguaje cotidiano, sino en relación a los sistemas de lenguaje formalizados que están dotados de precisas reglas de interpre-

(1) En el libro *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik* ("El problema de la verdad y la idea de la semántica"), Viena, 1957, expuse las más importantes de estas cuestiones lógico-gnoseológicas.

(2) Tarski es, el mismo tiempo, uno de los principales representantes de la investigación de los fundamentos matemáticos.

tación (los llamados sistemas semánticos), sin que las dudas planteadas anteriormente contra este concepto vuelvan a presentarse. Pues, tales expresiones como "concordancia" "correlato objetivo", "realidad", ya no aparecen, con esta introducción del concepto de verdad.

Además, las investigaciones de Tarski son también de extraordinaria importancia filosófica, porque en el marco de la semántica fundada por él y ampliada más tarde por Carnap es posible introducir por primera vez el concepto de juicio analítico (o de enunciado analítico), con suficiente generalidad y con gran precisión. Este concepto juega también un papel importante en la filosofía de Brentano, en especial en sus estudios de lógica formal.

Se harán todavía algunas observaciones sobre estos estudios. Brentano intentó una reforma y, sobre todo, una simplificación de la doctrina aristotélica de la conclusión. Esta simplificación se basa en la nueva interpretación de las formas de los juicios aristotélicos, a la que nos hemos referido en un pasaje anterior. Así, por ejemplo, la proposición "todos los A son B", es interpretada como "no existe ningún A que sea un no-B". Sobre esta base logra Brentano reducir todas las figuras silogísticas de la conclusión aristotélica a dos figuras fundamentales. No podemos reproducir aquí estos detalles técnicos (1); sin embargo, deben hacerse algunas observaciones sobre las consecuencias que de ellos se siguen. Brentano creía que había mostrado *que toda la lógica formal se sigue sólo del principio de contradicción*; y varios discípulos suyos han adoptado este punto de vista. Pero tal criterio es, sin duda, incorrecto.

En primer lugar, ya para la silogística esto es inexacto; pues de hecho Brentano emplea una serie de otros principios lógicos: así, por ejemplo, el principio del tercero excluido, que no es reductible al principio de contradicción (como lo señalan

(1) Una exposición breve y de fácil lectura de esta doctrina de Brentano, se encuentra en A. Kastil, *loc. cit.*; ps. 201-205.

los sistemas de la lógica intuicionista, en los que se reconoce el último, mientras que el primero no vale); además la llamada regla del apartamiento de la conjunción (según la cual de "A y B" sólo puedo inferir "A") y otro principio análogo a esta regla; además, hizo uso de dos figuras de la conclusión, que no son reductibles, como él pensaba, al *tertium non datur*; y, finalmente, tuvo que aplicar determinados principios de sustitución que de una conclusión válida producen otra conclusión válida.

Pero en segundo lugar, como hoy se sabe, la silogística abarca sólo una parte muy pequeña de la totalidad de la lógica: Por ejemplo, ni siquiera se puede derivar de la premisa "todos los caballos son animales", la conclusión de que "todas las cabezas de caballos son cabezas de animales", pues, para una derivación semejante es preciso una teoría lógica de las conclusiones de relación, que falta en la silogística. La imperfección de la lógica aristotélica se reconoció cuando se trató de analizar lógicamente las demostraciones matemáticas; se tuvo que establecer que la mayoría de los pasos de la demostración no podían ser justificados con la silogística en general (*Cfr.* Cap. X, 1ª).

No obstante, hay que reconocer que la corrección que Brentano hizo a la lógica aristotélica sigue siendo una contribución importante y de valor duradero. Es de lamentar que Brentano no haya conocido a Frege, quien fue sin duda el primero que ha tenido un concepto amplio de un sistema de lógica tan exacto como completo (1). En todo caso hoy se reconoce que el principio de contradicción no basta ni remotamente para construir la lógica formal.

Algunas referencias sobre el *conocimiento matemático*:

(1) Kastil, en el libro citado, califica los esfuerzos de la lógica moderna de "abstrusos e infructuosos intentos de comprimir las operaciones lógicas en el esquema de las operaciones matemáticas" y defiende frente a ellos la lógica de Brentano (p. 207 s, p. 330). A través de tal punto de vista que se aísla frente a toda evidencia científica, lo único que se logra es que Brentano no encuentre —aún entre los lógicos— el debido reconocimiento.

En oposición a Kant, Brentano creía que los conocimientos matemáticos, en especial los aritméticos, tienen un carácter analítico. Una igualdad entre números, por ejemplo 4 = 2 + 2, es derivable de un modo puramente lógico, a causa de que se sustituye la definición de las cifras. "2" significa lo mismo que "1 + 1", "3" lo que mismo que "2 + 1", y "4" lo mismo que "3 + 1". De ello resulta el mismo valor a ambos miembros de la igualdad. Sin embargo, aquí se comete el mismo error que Frege criticaba a Leibniz. Si en la igualdad mencionada arriba, efectúo las correspondientes sustituciones 4, obtengo: (2 + 1) + 1. Si en el segundo miembro de la igualdad sustituyo el segundo "2" por la definición, obtengo: 2 + (1 + 1). Luego, para poder demostrar la afirmación: (2 + 1) + 1 = 2 + (1 + 1) se necesita la llamada ley asociativa de la adición, según la cual resulta: (a + b) + c = a + (b + c). Esta ley, o debe exigirse de modo axiomático —con lo cual se abandona naturalmente la sostenida reducción de las verdades matemáticas a las verdades lógicas—, o se tiene que fundamentar ella misma lógicamente. Esto último ocurre en el llamado logicismo, que también se funda en Frege. Pero de nuevo tiene que hacerse uso del concepto platónico de conjunto, que Brentano rechaza (1). En consecuencia, en lo que toca a la fundamentación de la aritmética sólo se tiene la opción *o de aceptar el platonismo o reconocer el carácter sintético de la aritmética.* Ambas cosas están en contradicción con partes de la doctrina de Brentano.

Puesto que Brentano criticó severamente a Kant, debemos hacer algunas observaciones al respecto. Brentano no ha sido justo con la filosofía kantiana. Brentano afirma que los conocimientos sintéticos *a priori* de Kant son juicios ciegos. Tal afirmación no es acertada. Si se quiere aquí comprender

(1) Aún dentro de la fundamentación logicista de la aritmética, la prueba de la afirmación de que la aritmética es una ciencia analítica, tropieza con grandes dificultades. Pues para esta fundamentación se debe disponer del llamado axioma de la infinidad, en el que se exige la existencia de infinitos objetos. Pero tal axioma no puede considerarse, sin más, como un principio lógico válido.

correctamente a Kant, se tiene que distinguir entre inexactitudes terminológicas y errores objetivos y, en última instancia, entre defectos salvables a insalvables. De hecho Kant también habla de *conocimientos* sintéticos allí donde, según su opinión, se trata de juicios falsos, como en el caso de la metafísica racional. Tal terminología resulta, en realidad, muy inoportuna. Pero puede ser mejorada muy rápidamente si se piensa que Kant usa en tales pasajes la palabra "conocimiento" en el sentido de juicio. De hecho, con las dos divisiones de los juicios, por un lado la de juicios *a priori* y *a posteriori* y por otro, la de juicios analíticos y sintéticos, lo que quiere Kant es dar una doble clasificación de *todos* los juicios (y no sólo de los verdaderos). El sentido de esta división, brevemente expresado, es el siguiente: analíticos son los juicios precisamente si, para establecer su verdad, bastan los medios de la lógica formal; de lo contrario, se trata de juicios sintéticos. Y los juicios son *a posteriori* si son necesarias percepciones u observaciones para establecer el valor de la verdad o al menos para apoyarlos inductivamente. Si por el contrario no se necesitan observaciones para esta comprobación, se trata de juicios *a priori*. *Por lo tanto, los juicios sintéticos a priori son juicios cuyo valor de verdad podemos comprobar de modo definitivo, aunque para tal comprobación no basten los medios de la lógica formal y no sean necesarias las observaciones. Es importante observar que aquí se trata del valor de verdad y no de la verdad.* Pues esta clase de juicios abarca tanto los verdaderos como los falsos.

Una de las contribuciones más importantes de Kant consiste en que, con la introducción de este concepto de juicio sintético *a priori*, ha dado una formulación clásica del problema del carácter científico de la metafísica. La cuestión de si es posible la metafísica como ciencia, se reduce al problema de si hay juicios sintéticos *a priori* verdaderos. Si aquí se trae el concepto de evidencia de Brentano, resulta lo siguiente (naturalmente, siguiendo a Kant): Las proposiciones de la metafísica clásica, o son falsas o al menos son juicios sintéticos

a priori que no es posible fundamentar, por lo tanto, de hecho, "prejuicios ciegos". Los restantes juicios sintéticos *a priori*, a saber, los de la matemática y los de la "ciencia natural" pura, son por el contrario enunciados verdaderos. En parte tienen una *evidencia inmediata*, como por ejemplo los enunciados aritméticos y geométricos elementales (¡que también Kant afirmaba, de modo expreso, como inmediatamente evidentes!); en parte poseen sólo una *evidencia mediata* —es decir, pueden ser derivados de principios evidentes mediante conclusiones lógicamente válidas— como por ejemplo, los complejos teoremas matemáticos o los supuestos metafísicos de la experiencia (por ejemplo, el principio de causalidad general); estos últimos experimentan en Kant una fundamentación complicada.

Por lo tanto, el planteamiento que Kant hace del problema en su filosofía teórica, no está afectado de aquel contrasentido que Brentano ve en él. Kant se propuso más bien la tarea de distinguir, dentro de la clase de los juicios *a priori*, entre los válidos y los no-válidos, o como también podría decirse: trazar los límites entre los que son conocimientos y aquellos que no lo son (sino que sólo erróneamente son tenidos por tales). Este planteamiento del problema no es sólo significativo, sino sumamente importante desde el punto de vista gnoseológico. Si se debe aceptar la solución kantiana, es una cuestión diferente y muy difícil, en cuya discusión no podemos entrar aquí.

Quien apunta al conocimiento metafísico, debe creer en los juicios sintéticos *a priori*, inclusive el mismo Brentano. Pues sus conocimientos metafísicos (por ejemplo los juicios sobre Dios) deben ser conocimientos de hechos y por eso no pueden representar juicios analíticos; estos últimos no nos procuran jamás un saber de la realidad sino sólo de las relaciones conceptuales. Por otra parte, estos conocimientos no son meras hipótesis que se apoyan en observaciones, como por ejemplo las hipótesis sobre leyes del naturalista; debe tratarse más bien de conocimientos *a priori*. Por consiguiente, las proposiciones

substanciales de la metafísica de Brentano consisten en juicios sintéticos *a priori*. La distinción gnoseológica decisiva entre Kant y Brentano no radica, por lo tanto, en *que el primero reconoce juicios sintéticos a priori, mientras que el último los rechaza, sino en que se trazan de manera diferente los límites entre los juicios sintéticos a priori válidos y no-válidos*, considerando Brentano también posible un conocimiento sintético *a priori* (por ejemplo, un conocimiento de Dios) allí, donde según Kant es imposible.

Una discusión más detenida de la filosofía de Brentano, no puede dejar de lado el concepto más importante de la misma, a saber, el concepto de la *evidencia*. Dentro de este tratado no podemos detenernos en el muy difícil problema de la evidencia. Sólo haremos dos breves referencias que, por una parte, representan una anticipación de lo que viene después y, por otro lado, muestran posibles puntos de partida para una actitud crítica.

La doctrina husserliana de la intuición de las esencias que expondremos luego, en parte ha resultado, probablemente, de la insuficiencia del concepto de Brentano de evidencia apodíctica. Según Brentano en los juicios que se formulan con evidencia apodíctica se rechaza algo por imposible. Pero de este modo, ¿cómo algo "puede ser evidente por conceptos"? ¿Cuál es aquí la fuente del conocimiento? ¿No tiene que consistir en algo positivo, que el que piensa reduce a lo dado? Si yo, por ejemplo, juzgo con evidencia que todo lo coloreado es extenso, según Brentano esto significa que, con evidencia, rechazo por imposible la hipótesis de que haya algo coloreado que no sea extenso. Pero, ¿cómo puedo tener una comprensión tal, que incluya también todos los casos futuros que aún no han sido observados? Husserl y también muchos otros no pudieron explicárselo de otra manera que apoyando esta comprensión en la relación de la esencia del color y de la extensión: lo primario es que esta relación esencial llega al propio dato intuitivo y que el juicio de evidencia apodíctica es, frente a ello, sólo algo secundario. Brentano no hubiese reconocido

nunca tal interpretación de la evidencia apodíctica, pues ello implica de nuevo la existencia de esencias generales que él negaba decididamente. Sin embargo, el hecho es que sólo las dificultades señaladas en esta parte de su doctrina de la evidencia (si bien no son las únicas), han dado ocasión para que Husserl llegara primero a cierto platonismo y, segundo, a que adoptara un tipo especial de comprensión filosófica: la intuición de las esencias.

Si se tratara aquí sólo de una determinada interpretación del concepto de evidencia, obligaría a muchos otros pensadores, en lo sucesivo, a rechazar en forma total este concepto, en razón de las dificultades que presenta. El hecho de que las dificultades fueron experimentadas muy en general, nos muestra ya de manera puramente exterior que este rechazo lo encontramos en pensadores cuyos puntos de vista filosóficos, por lo demás, difieren mucho entre sí (por ejemplo, en el ontólogo N. Hartmann, en el filósofo trascendental R. Reininger y en casi todos los filósofos empiristas del presente). La evidencia se debe distinguir de la mera certeza subjetiva; pues puede haber también certeza en los más graves errores, pero no evidencia. La certeza tiene grados, la evidencia no. Pero aquí surge la pregunta: ¿puede haber para nosotros (seres finitos), en general, algo más que certeza? Aún cuando alguien crea que algo es perfectamente evidente, ¿no existe acaso una mera certeza? ¡Cuán a menudo ocurre que un hombre asevera que algo parece evidente y luego se demuestra que era falso! El filósofo inglés B. Russell, en vista de todo lo que en la filosofía había sido ya afirmado como evidente, llegó a la irónica comprobación de que los principios evidentes tenían la gran desventaja de ser falsos, casi sin excepción. En efecto, si alguien afirma que algo es evidente y resulta después falso, ello debe interpretarse en el sentido de que presenta sólo certeza subjetiva, que se puede unir con la falsedad, pero no que posee evidencia. Por lo tanto, se pregunta si hay para nosotros un *criterio para poder distinguir* la *mera certeza subjetiva de la auténtica evidencia*. Si no hay tal criterio, jamás podemos

invocar propiamente la evidencia, pues entonces no sabemos si ella no era mera apariencia (certeza subjetiva junto a error simultáneo). Pero si se admite que existe tal criterio, esto parece conducir a un regreso al infinito: que en un pretendido caso de certeza existan las características exigidas en el criterio, debe ser establecido no con mera certeza subjetiva, sino con evidencia.

Con esto apenas si hemos aludido al problema; debemos abstenernos aquí de tomar una posición al respecto. Sólo mencionaremos que diversos filósofos de la actualidad, en especial los de las corrientes empiristas y analíticos del lenguaje, no sólo no creen que existe la evidencia que afirma Brentano, sino que esta expresión "evidencia" la consideran sin sentido, porque no puede indicarse de manera intersubjetivamente inteligible lo que se mienta con esta expresión. Si, por el contrario, se quisiera indicar que, con ella, la distinción se expresa de una manera puramente gramatical ya que el giro "*yo estoy seguro*, que..." es expresión de la certeza subjetiva, mientras que el giro "*yo sé* que..." tiene al menos la tendencia a valer como una expresión correspondiente al lenguaje de la evidencia, en tal caso, a ello se le opondría nuevamente que existe una interpretación errónea de la función gramatical de la expresión "saber" (1).

(1) *Cfr.* W. Stegmüller, "Glauben, Wissen, und Erkennen" ("Creer, saber y conocer"): *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, t. X, 4, 1956, ps. 505-549. Las diversas opiniones sobre el problema de la evidencia, los he tratado detenidamente en el libro *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis* ("Metafísica, ciencia, escepticismo"), Viena, 1954. Mi propio punto de vista que aquí se desarrolla, ha sido revisado, en parte, en el artículo que menciono en primer término.

Capítulo II

FENOMENOLOGIA METODICA - EDMUND HUSSERL

Husserl, que fue discípulo de Brentano, tomó de éste el pensamiento de la filosofía como ciencia exacta; asimismo realizó el cambio de dirección del objeto al acto psíquico. En numerosas investigaciones particulares las ideas de Brentano constituyen el punto de partida de su filosofar, verdad es que, más tarde, se hizo cada vez más evidente la influencia de la filosofía idealista de Kant. Existe una diferencia de cuatro puntos respecto de la filosofía de Brentano: en primer lugar Husserl trata *de superar el psicologismo*, que según su opinión subsiste en Brentano. En segundo término cree poder mostrar que los conceptos generales que Brentano considera como ficciones del lenguaje, existen realmente y por eso debe admitirse un *ser lógico-ideal*; en tercer lugar intenta perfeccionar, mediante *distinciones más sutiles*, los resultados de los análisis brentanianos de los actos los que, según su opinión, carecen de pulimento y están llenos de errores; y, en cuarto término, pretende dar a la filosofía un fundamento fructífero para la investigación, mediante un método nuevo, la *intuición de las esencias*. Comenzaremos con la lucha de Husserl contra el psicologismo y el empirismo en la lógica, puesto que todo lo demás se construye sobre esto.

1. El carácter absoluto de la verdad.

Husserl alcanza el punto de partida en su lucha contra el psicologismo poniendo de relieve la idea de una lógica pura como disciplina puramente teorética. La dirección que Husserl designa como psicologismo afirma que la lógica es la *doctrina del arte del recto pensar*, las leyes lógicas son *leyes reales de nuestro pensamiento*, logradas mediante análisis empírico-psicológicos; es verdadero *lo que corresponde a estas leyes del pensamiento*; si estas últimas fueran de otra naturaleza —lo que en principio podría ser— también el concepto de verdad sería totalmente distinto.

Husserl muestra, primero, que todo arte ha de considerarse como caso especial de una *disciplina normativa*; pues para poder investigar lo que debe hacerse para alcanzar un fin determinado (el recto pensar), como quiere el arte, deben en primer lugar establecerse las normas fundamentales según las cuales han de juzgarse los fines.

Así por ejemplo, sólo cuando se ha establecido la conservación e incremento del placer como bien y, por lo tanto, como norma, puede preguntarse bajo qué condiciones podemos conseguir de los objetos el mayor placer posible. Las ciencias normativas se fundan así en las *teoréticas*, en las que no se dice lo que debe ser, sino lo que *es*. Pues la relación entre lo que rige (la norma) y lo regido, es semejante a la relación entre la condición y lo condicionado. Así, la proposición normativa "un A debe ser B" presupone la proposición teorética: "sólo un A que es B, tiene la propiedad C". Si, por el contrario, es válida una proposición de la forma mencionada en último término y C es avalorado positivamente, resulta de ello la siguiente proposición normativa: "sólo un A que es B, es bueno", que es idéntica a la señalada arriba: "un A debe ser B". Si tengo, por ejemplo, esta proposición teorética: "Son conocimientos sólo los juicios formulados con evidencia", puesto que el conocimiento aparece como valor lógico, surge esta

proposición normativa: "los juicios deben ser evidentes" y sólo ahora se puede pasar revista a los supuestos psicológicos que deben cumplirse para que sean posibles juicios evidentes.

Lo mismo puede decirse de la lógica en general. Primero deben lograrse en una disciplina *teorética* los principios *a priori* fundados en los conceptos de "verdad", "juicio", "definición", etcétera, para que puedan derivarse de ellos principios lógicos-*normativos* y, con posterioridad, *reglas de arte práctico*. El sistema total de aquellos principios teóricos-apriorísticos, Husserl lo llama "lógica pura".

El *psicologismo*, por el contrario, cree que no tiene motivo alguno para reconocer una disciplina normativa de tal naturaleza. Argumenta con diversas variantes *que el pensar y el conocer son sucesos psíquicos y que, en consecuencia, la lógica tiene que ver con legalidades psicológicas.* Husserl se opone al psicologismo en tres aspectos: señala en primer término las absurdas consecuencias de esta doctrina; en segundo lugar expone su desembocadura en el escepticismo radical, y en tercer lugar descubre sus prejuicios.

a) *Las consecuencias empiristas del psicologismo.*

La psicología es ciencia de hechos. Las leyes establecidas por este tipo de ciencia representan meros enunciados sobre regularidades aproximativas, pero nunca reclaman la infalibilidad. Ahora bien, los principios lógicos, las reglas de la conclusión, los principios de la teoría de la probabilidad, etc., son *de absoluta exactitud*, cosa que nunca se hubiese alcanzado por medios empíricos. Por lo tanto, si se quisiera afirmar que las leyes lógicas son leyes naturales del pensamiento, habría que señalar que las leyes naturales nunca pueden ser obtenidas mediante la evidencia inmediata, sino siempre sólo a través de la inducción, por procedimientos empíricos. Por consiguiente, respecto a ellas puede hablarse de meras conjeturas.

En el caso de una interpretación de los principios lógicos conforme a las leyes naturales, también ellos han de conside-

rarse como conjeturas. El principio de contradicción expresaría entonces que es probable que uno de dos juicios contradictorios sea verdadero y el otro falso; el modo Barbara enunciaría que si son válidas las proposiciones: todos los A son B y todos los B son C, es de sospechar que todos los A son también C, lo cual resulta absurdo, pues aquí tenemos que ver con la evidencia apodíctica. Finalmente, las leyes lógicas, si proceden de hechos psíquicos, deben ser leyes para lo psíquico y comprender la existencia de lo psíquico, cosa que, sin embargo, no ocurre, pues ninguna ley lógica se refiere a hechos de la vida anímica.

b) *El psicologismo como relativismo escéptico.*

El reproche más grave que, en general, se le puede hacer a una teoría, es el del *escepticismo*; pues cuando niega las condiciones evidentes de posibilidad de una teoría en general, cuestiona así, en su contenido, lo que presupone para su propia validez. Una forma especial es el *relativismo* que, de acuerdo con Protágoras, afirma que el hombre es la medida de todas las cosas, es decir, o el hombre individual o bien la especie hombre o todo ser espiritual en general.

El psicologismo es una forma especial del relativismo específico o antropologismo, pues con su referencia al carácter de las leyes lógicas propio de la ciencia natural, se aferra a la posibilidad de que haya, en principio, un pensamiento diferente con otras leyes. Este relativismo específico es absurdo por diversas razones: primero, por la consecuencia que resulta de la aseveración de que para cada especie de ser pensante es verdadero lo que según las leyes de su pensamiento tiene que valer como verdadero. Esta consecuencia consiste pues *en que un mismo contenido de juicio podría ser verdadero para una especie y para otra falso.* Pero es evidente la imposibilidad de que un contenido de juicio pueda mostrar al mismo tiempo tanto el predicado "verdadero" como el "falso". El juicio "Dios existe" no puede ser verdadero para uno y, por el contrario,

ser verdadero para otro el juicio "Dios no existe". No tiene sentido unir el concepto de verdad con la preposición "para"; *lo que es verdadero es absoluto y verdadero "en sí"*.

Además, la condición de una especie es un hecho y, por lo tanto, está determinada individual y temporalmente. Por eso, si se fundara la verdad en esta condición, sería ella misma un hecho y, en consecuencia, determinada temporalmente. Las verdades serían entonces causas y efectos. Ahora bien, si el acto real de juzgar, que realizo cuando expreso el juicio "$8 + 6 = 14$", es ciertamente causado, no lo es en cambio el contenido de este juicio, que expresa una relación ideal intemporalmente válida.

Por otra parte, la reducción de la verdad a la constitución humana, daría por resultado que sin esta última no existiría verdad alguna. Sin embargo, la proposición "no existe verdad alguna", resulta en sí absurda ya que es idéntica a la otra proposición "existe la verdad de que no existe verdad alguna". Por lo tanto, tiene que ser también absurdo el supuesto, es decir, el arraigo de la verdad en la específica condición humana.

Finalmente, resulta un contrasentido el hecho de que la relatividad de la verdad condiciona la verdad de la existencia del mundo; pues no se puede relativizar la verdad y sin embargo dar por existente a su objeto, de manera absoluta. Inclusive la proposición "yo soy" podría ser falsa, es decir, si yo fuese hecho de tal modo que tuviera que negarla. Así pues, la condición del mundo dependería de la condición de los seres que lo juzgan. Pero, por otro lado, la constitución del ser pensante debe ser un producto del desarrollo del mundo. De ello surge la paradoja de que el mundo se desarrolla desde el hombre y, al mismo tiempo, el hombre desde el mundo, que el hombre crea a Dios y Dios al hombre.

Aparece así como carente de todo sentido la idea fácil de entender, de que el conocimiento por la particularidad específicamente humana del pensar, es relativo a la species homo. El psicologismo ha incluido parcial o totalmente entre sus

supuestos esta idea, que se manifiesta como absurda de manera evidente, sólo cuando se comprenden sus consecuencias. Por eso él mismo se revela como doctrina evidentemente absurda.

c) *Los prejuicios psicologísticos.*

El primer prejuicio dice que todas las prescripciones que regulan el pensamiento tienen que estar *fundadas psicológicamente.* El falso supuesto de esta afirmación se basa en la hipótesis ya rechazada de que todas las leyes lógicas son normativas. La proposición: "Si todo objeto que tiene la característica A, tiene también la característica B, y si cualquier objeto determinado tiene la característica A, también tiene la característica B", no enuncia lo más mínimo acerca de la normalización del pensamiento. *Las leyes lógicas no se refieren ni en forma normativa ni de cualquier otro modo a sucesos reales (decurso del pensamiento), sino exclusivamente a contenidos ideales.* La lógica parte del contenido objetivo de una ciencia, prescinde de su contenido específico y sólo aspira a aquello que pertenece a la esencia universal de la verdad en general, a las conexiones de fundamentación en general, a los principios en sí, etc. Sólo las conexiones intemporales, ideales y universales de las esencias constituyen los objetos de la lógica pura, pero no sucesos temporales o individuales.

Otro prejuicio se apoya en que en la lógica, sin excepción, tenemos que ver con representaciones, juicios, conclusiones y cosas por el estilo que sin duda alguna son *fenómenos psíquicos.* Ya la analogía de la lógica y la matemática muestra que esta idea no puede ser exacta. También los números, productos, integrales, etc., son resultado de determinadas actividades psíquicas del sumar, multiplicar, integrar, etc. Pero nadie subordinaría por eso la matemática a la psicología. ¿Por qué? Porque la psicología como ciencia de hechos tiene que ver con actos psíquicos que transcurren temporalmente, a los que pertenece también, entre otros, el acto de contar; en cambio la matemática tiene que ver con unidades ideales, así por

ejemplo la aritmética con las especies 1, 2, 3, etc. y con las relaciones legales e ideales que en ellas se fundan, y que subsisten aún cuando ningún acto psíquico del pensar esté dirigido hacia ellas. Lo mismo puede decirse de la lógica pura. Si se habla de representaciones, conceptos, juicios, conclusiones, etc., lo que se mienta con ello no son los actos psíquicos, sino los contenidos librados de sus elementos empíricos y contingentes. Una forma de la conclusión, por ejemplo, no enuncia algo ni acerca del curso legal de los sucesos de pensamiento, ni acerca de relaciones concretas entre contenidos individuales de pensamientos, sino que representa una forma de relación entre posibles contenidos de pensamiento, de carácter universal e idealmente legal. Asimismo, en la lógica se consideran a los juicios como unidades ideales de significación. Por lo tanto debe hacerse una distinción rigurosa entre *ciencias reales y ciencias ideales*. Las características de las primeras son individuales, temporalmente determinadas (por ejemplo, en Biología, Historia, Economía política), mientras que las de las últimas son especies ideales (por ejemplo en la lógica y en Matemáticas). Además, en todo conocimiento científico hay que tener en cuenta la diferencia entre la conexión psíquica de las vivencias cognoscitivas, la conexión de las cosas conocidas y la *conexión lógica, la única que da a una ciencia el carácter de totalidad de conexiones de fundamentación de proposiciones verdaderas.*

Un tercer prejuicio parte del hecho de que la verdad del juicio sólo se reconoce en caso de *evidencia*, pero está representada por un peculiar sentimiento interno de la necesidad del pensamiento; la lógica sería, por lo tanto, psicología de la evidencia. Pero, en verdad, los principios lógicos sólo logran relacionarse con la evidencia mediante la transformación. El principio de tercero excluido enuncia que de dos casos opuestos y contradictorios, sólo debe existir uno. Sólo mediante la transformación llegamos al principio de que la evidencia puede manifestarse sólo en uno de dos juicios contradictorios. La evidencia no es un sentimiento junto a otros, sino aquella vi-

vencia en la cual el que juzga comprende la verdad de su juicio. La verdad misma es la idea que se convierte en vivencia actual en el juicio evidente. *En el caso de la evidencia misma lo mentado es lo presente; por eso, ella no es otra cosa que el conocimiento de la concordancia entre lo mentado y esta misma presencia.* Por eso no hay evidencia alguna que pueda estar en contradicción con nuestra evidencia; pues lo que es experimentado como verdadero, es verdadero, y lo que es verdadero no puede, al mismo tiempo ser falso.

Hasta aquí se ha hablado de especies ideales. Si admitimos tales especies surge necesariamente la cuestión de si, en definitiva, podemos hablar con derecho de un ser ideal. Husserl trata de demostrar su existencia.

2. El problema de los universales.

Antes de la discusión del punto de vista de Husserl frente al problema de los conceptos universales, será conveniente hacer un esquema que contenga las diversas posibilidades de respuesta a esta cuestión. Para ello, en la medida de lo posible, debemos mencionar en cada caso un típico representante histórico así como un representante entre los filósofos tratados en este libro.

1. *Realismo de los universales* (hipótesis de un ser universal objetivo junto a las cosas individuales, independientemente del pensamiento subjetivo y abstracto):

a) *Universalia ante res*: junto al mundo real, espacio-temporal, existe, como una segunda espera del ser, la esfera del ser ideal (Platón, Nicolai Hartmann);

b) *Universalia in rebus*: es cierto que las ideas existen pero su modo de ser no es independiente de lo real; más bien están mezcladas dentro de los hechos y sucesos reales y concretos, se expresan "en" ellos (Aristóteles, Max Scheler).

2. *Conceptualismo* (afirmación de la existencia de con-

ceptos universales sin el correlato óntico en la realidad, de ahí, también, "universalia in mente"):

a) *Entes de razón universales*: en la realidad efectiva existen meras cosas individuales. Sin embargo, no disponemos sólo de nombres propios que se refieren a lo particular, como por ejemplo Londres, estrella polar, sino también de nombres generales como triángulo, árbol. Mediante estos nombres universales nos referimos a objetos con característica semejante. Para ello se necesita la abstracción, es decir, la separación de las características particulares del complejo, en el cual se manifestaban originariamente, y su enlace con la palabra, en cuanto significado universal de las mismas. Así con algún esfuerzo logramos por ejemplo, formar el concepto de un "triángulo universal", que no es ni rectángulo ni oblicuángulo, ni equilátero ni escaleno, etc., sino todo eso y nada de eso, a la vez (John Locke);

b) *Conceptos abstractos*: podemos pensar junto a lo particular también lo universal y el pensamiento de lo universal no puede ser reducido a la abstracción de las características particulares, como creía John Locke, sino que significa un modo fundamentalmente nuevo de actitud espiritual (Husserl) (1).

3. *Posiciones entre el conceptualismo y el nominalismo*: Es cierto que formamos conceptos universales, pero éstos se realizan sólo cuando pensamos cosas particulares y concretas más o menos indeterminadas; en el extremo superior de la pirámide de conceptos se encuentra el concepto de "ente" o "cosa". En cambio, los nombres que se refieren a lo abstracto no son conceptos, como supone Husserl, sino meras ficciones del lenguaje (Franz Brentano).

4. *Nominalismo* (no hay conceptos universales, sino me-

(1) Husserl designa a su propia doctrina como conceptualismo. Sin embargo, diversos pasajes de sus exposiciones también permiten una interpretación en el sentido de 1. b).

ros signos verbales empleados universalmente, que hacen creer en la existencia de conceptos universales; en verdad sólo disponemos de representaciones particulares):

a) *La significación universal como producto de la atención*: por medio de la atención ponemos de relieve un rasgo característico (por ejemplo "rojo") de un objeto de la intuición y lo ligamos a un signo verbal. A consecuencia de la asociación establecida, empleamos el mismo signo donde quiera que aparezca la misma característica objetiva y damos así, a la palabra una significación universal (J. St. Mill).

b) *La universalidad como función representativa de una idea particular*: una idea (representación) particular puede ser empleada para representar todas las demás ideas particulares de la misma especie. Cuando por ejemplo un geómetra realiza una demostración sobre un triángulo dibujado en la pizarra, dicha demostración sólo es universal porque este triángulo particular representa a *todos* los triángulos. La universalidad no reside por eso en un concepto propio, sino en una relación de lo particular con una suma de particularidades de la misma clase (Berkeley);

c) *La universalidad como círculo de semejanza*: tampoco es una cosa particular, hay en verdad rasgos característicos (color, forma, etc.), sino que en la representación de una cosa determinada aparecen en la conciencia otras cosas semejantes, la cosa representada se incorpora en determinados círculos de semejanza y sólo los círculos existen propiamente. Como consecuencia de la incorporación de una representación individual en tales círculos de semejanza, éstos pueden valer como representante universal (D. Hume).

Husserl objeta contra todas las teorías nominalistas o cercanas al nominalismo que ellas cometen un error metódico: *en lugar de realizar un previo análisis descriptivo del fenómeno de conciencia que se da en el pensamiento de lo universal,* hacen de entrada consideraciones psicológicas sobre el proceso de abstracción. En primer lugar se trata de describir los diversos modos de la conciencia misma. Estos pueden ser de

cuatro clases: en el ser dado de un fenómeno individual A puedo ejecutar un acto de opinión individual que se dirige a este "A"; luego este mismo fenómeno A puede dar el fundamento para un acto de opinión más especializado, que ya no mienta este A, sino "el A en general" (por ejemplo no ya este momento rojo, de la bola roja que tengo ante mí, sino *lo* rojo); además, la opinión se puede dirigir al total de la clase, como cuando decimos "todos los A" (por ejemplo "todos los hombres") y, finalmente, puede señalar de manera indeterminada "un A" de la clase (por ejemplo, "un hombre"). El nominalismo inadvertidamente pasa por alto todas estas distinciones descriptivas; desatiende, sobre todo, las diferencias de significación entre los nombres que mientan tanto lo individual como lo específico. Si digo "César", quiero significar algo único e individual; si formulo, en cambio, la proposición "cuatro es un número par", no juzgo sobre estas o aquellas cuatro cosas, sino sobre la especie universal cuatro. Por eso, tanto los juicios singulares como los universales, pueden ser individuales o específicos. De estos dos juicios singulares: "Sócrates es un hombre" y "tres es mayor que dos", el primero tiene por objeto lo individual, el segundo lo específico; lo mismo puede decirse de estos dos juicios universales: "todos los hombres son mortales" y "todos los triángulos tienen 180° como suma de sus ángulos".

La doctrina de Locke, es sin duda, absurda, porque es evidente que un triángulo sólo puede ser, *o* rectángulo *u* oblicuángulo, etc., pero no ambas cosas a la vez. El error radica según Husserl en que la significación general del nombre "triángulo" fue mezclada con la representación intuitiva e individual de un determinado triángulo. Locke pasó por alto que el triángulo es algo que tiene la triangularidad, pero que la idea universal de la triangularidad, que posee todo triángulo, no es lo mismo que la idea de *un* triángulo.

Contra la opinión de Mill y Brentano (1), *la argumenta-*

(1) Sólo Mill es atacado por Husserl; pero, por semejanza, el mismo argumento vale para la teoría de Brentano.

ción de Husserl sostiene que la no-observancia de las determinaciones individualizantes no suprime la individualidad de lo pensado. Si pienso en mi amigo Juan, me refiero a algo individual, sin que acompañe el pensamiento de un lugar en el tiempo y en el espacio, que le correspondan en cada caso. Si el nombre Juan se refiere a todas las determinaciones individualizantes, tendría que cambiar su significado con cada paso que mi amigo ejecuta. Una cosa particular pensada de manera aún tan indeterminada, o bien un rasgo particular destacado mediante la atención, sigue siendo algo particular y de ese modo no llega a ser un concepto universal.

A la doctrina de la representación de Berkeley se le reprocha la confusión de dos cosas distintas, a saber, el hecho de que un signo verbal, o bien una representación particular, valga para representar todas las singularidades de la misma esfera conceptual con el significado general de la palabra, por ejemplo "todos los A". Con respecto a lo segundo no puede hablarse de una sustitución; lo particular aquí, no alude a otra cosa particular, sino que constituye el fundamento para un nuevo acto singular en la que son pensados "todos los A".

Finalmente, en lo que toca a la doctrina de Hume acerca de los círculos de semejanza, ella conduce, entre otros errores, a un regreso al infinito; pues si los contenidos abstractos (por ejemplo, rojo) nada son en sí mismos, con mayor razón los contenidos relacionales como "la semejanza" no pueden ser nada que esté comprendido en la intuición. Pero el principio de solución frente a la pregunta de cómo se realiza el aparente hallazgo de contenido, debe ser el mismo en todas partes. Si la respuesta se da mediante el recurso de la semejanza, la contestación al problema de cómo es posible encontrar la propia semejanza, tendría que remontarse al hallazgo de la semejanza de esta semejanza, y así *ad-infinitum.*

A estas refutaciones de las teorías nominalistas se agrega una serie de ideas positivas. Se habla también por parte del nominalismo de las cosas iguales de las características iguales, etcétera. ¿Pero qué significa igualdad? No puede hablarse de la

igualdad entre las cosas, sin indicar en qué aspecto son iguales. Pero este aspecto es la identidad de las especies a la que se subordinan las cosas que al ser comparadas entre sí, se consideran iguales. Si se quisiera considerar al aspecto mismo, de nuevo, como algo simplemente igual surgiría un *regressus in infinitum. Por consiguiente, la igualdad no puede definirse de otro modo que mediante la identidad de las especies.* Por eso es absurdo que el nominalismo hable por una parte de "igualdad" y por otra niegue la existencia de una especie.

Por último, la existencia de *verdades evidentes, que se refieren a objetos ideales*, es una prueba de la existencia de tales objetos. Si comprendo de manera evidente que al objeto ideal "siete" le corresponde el predicado de ser un número impar, este objeto no puede ser una mera ficción.

Con ello queda demostrado *que debe haber conceptos universales* y que tal suposición no lleva de modo alguno a lo absurdo, como es corriente afirmarlo, sino que esto es aplicable, más bien, a la opinión contraria. Para poder aclarar la esencia de los significados universales e indicar su función dentro de la totalidad de las vivencias intencionales, es necesario un detenido análisis de la conciencia, tarea que Husserl trató de llevar a cabo repetidas veces.

3. La doctrina de la intencionalidad, del juicio y del conocimiento (fenomenología de la conciencia):

(a) *La esfera del sentido en la conciencia.*

En conexión con la doctrina de la intencionalidad de Brentano, Husserl trata primero de poner en claro los fenómenos "expresión" y "significación". "Expresión" es un concepto más estrecho que "signo". Es cierto que todo signo contiene una relación a algo que designa, pero no todo signo expresa un "sentido", como ocurre con las expresiones. Las expresiones en cuanto signos "significativos", se diferencian de los meros signos indicadores (por ejemplo, los huesos fósiles como signos de la existencia de animales antediluvianos). Es

común a todos ellos la intención de señalar en forma expresa, algún pensamiento. Las palabras y proposiciones sin sentido se comprenden como meros complejos acústicos de sonidos. Por el contrario, en el caso del lenguaje con sentido, el complejo articulado de sonidos se vuelve comprensible, llega a la *expresión* mediante *actos que*, ligándose *a él le dan sentido*; tal lenguaje expresa una vivencia intencional, en la que de alguna manera se supone un objeto. *Expresión y significación son por lo tanto conceptos correlativos*, pues un signo sensible sólo llega a expresarse a través de actos que le dan sentido y le confieren una significación. Por lo tanto, en toda expresión pueden distinguirse dos partes: el fenómeno físico-sensible y los actos que lo animan de sentido.

En la expresión pueden aparecer diversas clases de actos que dan sentido: en primer lugar aquellos actos que son esenciales para la expresión y que la caracterizan sobre todo como expresión. Husserl los denomina *actos que confieren significación* o *intenciones significativas*. En segundo lugar, aquellos actos que, en verdad, no son esenciales para la expresión, pero tienen la importante función de llenar más o menos las intenciones significativas con un contenido intuitivo: *las plenitudes significativas*. Estos actos hacen que, por ejemplo en el caso de oír una palabra con sentido, no quedemos absorbidos en la vivencia de la representación de la palabra, sino exclusivamente en la realización del sentido de la misma; que, por así decirlo, nos vuelven hacia afuera y dirigen todo nuestro interés en dirección al objeto, al que apunta la intención significativa que aparece en la expresión.

Las significacionos expresadas pertenecen a aquella esfera de unidades ideales, de la que se habló en el parágrafo anterior. Si digo "los tres perpendículos de un triángulo se cortan en un punto", sirve de fundamento para ello la vivencia de un juicio mío. Pero el significado de la expresión no es esta vivencia que se pone de manifiesto, sino precisamente aquello que expresa la citada proposición. *Esta significación es idéntica a sí misma, no importa por quién y en qué instante es expre-*

sada la proposición; en ella no hay nada contenido que se refiera a un juicio, o bien al sujeto que juzga. La idealidad de la significación vale inclusive si el objeto significado es temporal e individual, como por ejemplo en la frase "Napoleón I fue vencido en Waterloo". También aquí la frase puede ser expresada por cualquier persona y en cualquier tiempo, sin que cambie su significado que, por lo tanto, también se manifiesta como ideal e intemporal.

El último ejemplo muestra que se debe distinguir el objeto de la significación. De hecho la expresión no sólo dice algo, sino que dice *sobre* algo; ello no sólo tiene una significación sino que a través de ella, se refiere siempre a un objeto. La diferencia entre significación y objeto se destaca, sobre todo, en aquellos nombres que significan diversas cosas, y por lo tanto tienen un sentido distinto (1), pero designan al mismo objeto como por ejemplo "el triángulo equilátero". Así, cuando se habla a menudo de un *contenido* expresado, hay en el término "contenido" una triple equivocación, en tanto que con ello se mienta en primer lugar, el *sentido intencional* (intención significativa) (2), después el *sentido que llena* (plenitud significativa) y, finalmente, el *objeto intencional.*

(b) *La estructura de los actos intencionales.*

Husserl distingue tres significados de "conciencia". En primer término, se debe entender por ella la *entretejedura de vivencias psíquicas que se da empíricamente en la unidad de la corriente vivencial*; en segundo lugar, la *percepción interna de las propias vivencias* y finalmente, "conciencia" es una designación resumida para todos los *actos psíquicos* o *vivencias intencionales*. Las investigaciones de Husserl se refieren exclusivamente a la tercera de estas significaciones. Del mismo modo que Brentano, la esencia de la intención consiste para

(1) Significación y sentido son sinónimos para Husserl.

(2) Intenciones significativas puras, sin plenitud, se presentan en el caso del pensamiento totalmente no-intuitivo.

Husserl en que con ella se "mienta" un objeto, se "apunta" hacia él, sin que se pueda encontrar en la conciencia misma el objeto o algo correspondiente a él (1); lo que está presente de manera vivencial, es sólo el propio acto intencional. Aquí encontramos el fundamento de la ya mencionada distinción entre significación y objeto: actos son las vivencias del significar; la significación radica por lo tanto en la vivencia del acto, mientras que el objeto intencional es trascendente a la vivencia. Puede no tener lugar, sin que algo quede alterado en el acto y, por consiguiente, en la forma de significación del acto.

En un punto esencial se diferencia el concepto de intencionalidad de Husserl del correspondiente a Brentanc, a saber, el supuesto de la falta de intencionalidad de las sensaciones reales que, concebidas mediante el acto intencional dirigido al objeto, son en cierto modo animadas. Por lo tanto, aquello que en relación al objeto constituye una representación intencional, en relación a la sensación es concepto objetivo, interpretación o apercepción. Las sensaciones son experimentadas, pero no aparecen en forma objetiva, es decir, no son percibidas. Por ejemplo, si veo ante mí un lápiz rojo, tengo, en verdad, una sensación roja, pero no veo mi sensación, sino la cosa roja ahí afuera.

En las vivencias intencionales, que están unidas entre sí de múltiples maneras en la totalidad de los actos, que en parte vivimos con preferencia y que en parte andan más "de paso", pueden distinguirse, en oposición al objeto intencional, los siguientes elementos abstractos: la materia intencional, la cualidad intencional, y la esencia intencional. La *materia intencional* no significa el objeto *que* es mentado sino el objeto *tal como* él es mentado. Las distinciones de la materia dan por resultado en el mismo objeto intencional las ya mencionadas distinciones de significación como en el caso de los

(1) En las *investigaciones lógicas*, Husserl polemiza inclusive contra la interpretación brentaniana de la intencionalidad como una "inexistencia mental" del objeto. Sin embargo, Brentano mismo abandonó esta doctrina cuyo origen se remonta a la escolástica.

triángulos equilátero y equiángulo. Las distinciones de los tipos de actos producen las *diferencias de cualidad* que caracterizan a un acto como acto de representar, juzgar, sentir, etc. La materia puede cambiar en la misma cualidad (por ejemplo, juicios de diversos contenidos) así como la cualidad en una misma materia (por ejemplo, la intención que representa, juzga, y apetece un mismo objeto). Cualidad y materia, que son dos elementos parciales y dependientes de un acto, dan por resultado la *esencia intencional.* Puesto que la materia es en el acto aquello que sólo le confiere una determinada referencia a un objeto, también puede designarse como el *sentido de la aprehensión* que fundamenta la cualidad. A la esencia intencional de actos que pueden hacer las veces de expresiones que otorgan significación, Husserl la denomina *esencia significadora.*

Además, los actos pueden dirigirse a un objeto de modo "unirradial" o bien "plurirradial" (sintéticos). En el primer caso se trata, por ejemplo, de las percepciones simples o representaciones; en el segundo, de las predicaciones. Los *actos sintéticos*, mediante modificaciones, pueden transformarse en la tesis unirradial. Si digo "pasa Carlos", éste es un acto sintético, pues muchas representaciones, prescindiendo de la cualidad del juicio, se ponen en relación recíproca. Si en cambio digo "Carlos, que pasa, viene directamente de la iglesia", la expresión "Carlos, que pasa" es un nombre simple, cuya comprensión se realiza no en una conciencia sintética, sino en un simple acto subjetivo. Por lo tanto, existe una enorme diferencia entre proposiciones que sirven como nombres de situaciones objetivas, como la mencionada en último término (actos nominales) y enunciados sobre la misma situación objetiva (actos proposicionales). Puesto que con ello permanece la misma cualidad, dicha diferencia ha de encontrarse exclusivamente del lado de la material. Pero también la propia cualidad puede variar. En la mencionada proposición se llevó a cabo una creencia del ser, que también se había sustentado en la expresión modificada "Carlos, que pasa"; pues igualmente aquí

fue mentado Carlos en cuanto ente. Esta posición del ser o creencia (belief), puede ser "neutralizada" o suprimida tanto por los actos nominales ("representaciones") como por los proposicionales (proposiciones); de los actos posicionales, es decir, los que llevan a cabo una creencia del ser, resultan luego actos no-posicionales, "meras representaciones", en las cuales ya no creemos en el ser de lo representado, o en los que este ser queda en suspenso. Para poner orden en todas estas posibilidades de transición, Husserl elige como término del concepto genérico superior la expresión "actos objetivantes". Se clasifican de la forma siguiente:

1. Por diferenciación de la cualidad: actos que expresan una creencia en el ser (*actos posicionales*) y actos en los cuales es suprimida dicha creencia (*actos no posicionales*).

2. Por diferenciación de la materia: actos nominales (*unirradiales*) y actos proposicionales (*plurirradiales, sintéticos*).

Con esta clasificación se eliminan los errores implicados en los términos "representación" y "juicio", en tanto que por "representación" se entienden ora los actos no-posicionales, ora los nominales y por "juicio" ora los posicionales, ora los proposicionales.

(c) *Fenomenología del conocimiento.*

Mediante las palabras pueden ser expresados los más diversos actos (percepciones, deseos, órdenes, etc.). Pero la expresión de estos actos puede hacerse efectiva sólo sobre una esfera propia de actos expresivos, que no son idénticos a los primeros. Si alguien dice "yo deseo que. . .", comprendo esta expresión, sin abrigar este mismo deseo. Si expreso una percepción, diciendo por ejemplo "abajo, en la calle, pasa mi amigo Juan", el oyente comprende esta frase sin que él mismo realice en acto la percepción. Por eso, lo que hace inteligible, la expresión no son los actos expresados, que de ningún modo deben ejecutarse, sino las ya mencionadas *intenciones signifi-*

cativas. Por ejemplo, en el caso de la percepción, ellas son un acto propio, independiente de ésta, un acto de "mentar - esto". Verdad es que sólo la propia percepción actual otorga a este acto la plenitud concreta, por lo que el puro acto significativo, el que confiere la mera significación, es decir la intención significativa, no-intuitiva, se amalgama con el sentido de la intuición que llena en una unidad congruente de carácter estático. Pero esta congruencia también se puede llevar a cabo dinámicamente, es decir, cuando a una expresión que al principio actúa sólo de manera simbólica, se asocia más tarde la correspondiente intuición. Este proceso encuentra su expresión de manera vivencial, en la propia conciencia de la plenitud propia: la originaria intención vacía ha logrado en cierto modo su objetivo. A la *vivencia de la plenitud* del lado del acto, corresponde la *vivencia de la identidad* del lado del objeto, la conciencia de que el objeto pensado y el objeto intuido son idénticos. Por consiguiente, la identidad del objeto pensado y del intuido es lo que se manifiesta como objetivo en el acto pleno.

Percepción e intención vacía, así como las *imaginaciones* ("imágenes de la representación") que se aproximan a la intuición, en cuanto intenciones parciales, pueden unirse al mismo tiempo en una intención total. Por ejemplo, si veo delante de mí un objeto coloreado, la parte delantera me es dado intuitivamente, determinadas partes se dan de manera imaginativa y, en cambio, otras fases, en forma significativa. Si doy vuelta el objeto, las intenciones imaginativas y significativas se transforman en intuiciones, mientras que lo dado antes de modo intuitivo se "pierde" en un ser mentado no-intuitivo. Así, lo ganado y lo perdido en la intuición se equilibran. Lo opuesto a la plenitud es la vivencia de la *contradicción*, del "desengaño". Una total contradicción es imposible, pues en este caso, en la intención significativa y en la plenitud, serían mentados dos objetos diversos que nada tienen que ver entre sí. Por lo tanto, el "desengaño", en cuanto "desengaño" parcial, es posible sólo en una congruencia parcialmente simultánea. Si

afirmo, por ejemplo, "A es azul", en tanto que A resulta luego rojo, la intuición de lo rojo está en contradicción con la intención originaria de lo azul. Pero respecto de A mismo, la intención y la intuición son congruentes.

La diferencia entre intención significativa y plenitud significativa, que se refiere a todo acto objetivante, concierne exclusivamente a la materia, pero no a la cualidad del acto. Así, no cambia por ejemplo el carácter de la creencia del ser, si lo que en principio y de modo no-intuitivo se suponía como ente, alcanza más tarde el carácter de lo dado en sí mismo en la intuición. La intención vacía y la plenitud no son, sin embargo, modificaciones de igual valor de la materia del acto, más bien el acto que llena tiene la ventaja de que aproxima la intención a la cosa. Como limes de este proceso de aproximación, nace *el ideal del conocimiento absoluto*, en el cual la síntesis de plenitud produce la completa y adecuada autorrepresentación del objeto del conocimiento. El método puede llevarnos por sobre una serie de estadios relativos de plenitud; así por ejemplo, si el concepto $(5^3)^4$ se resuelve primero en $5^3 \cdot 5^3 \cdot 5^3 \cdot 5^3$, 5^3 en $5 \cdot 5 \cdot 5$, 5 luego en $4 + 1$, 4 en $3 + 1$, etc. hasta $2 = 1 + 1$ y luego se construye paso a paso el concepto complejo $(5^3)^4$ desde el miembro originario pero plenamente adecuado $(2 = 1 + 1)$.

En la base de estos análisis Husserl distingue cuatro conceptos de *verdad*. Hay que observar primero que con la esencia de un acto cognoscitivo, se mienta su esencia intencional atendiendo al carácter de la intención (significativo, imaginativo, intuitivo). En primer término se puede entender por verdad la situación objetiva correspondiente a la síntesis plenaria, es decir, la *plena concordancia entre lo mentado y lo dado, que es experimentada como evidencia*. En cambio, como esencia ideal, la verdad es *la idea de la adecuación absoluta*, que se realiza en el caso de la relación ideal de la congruencia entre las esencias cognoscitivas de los actos congruentes. Además, *el mismo objeto dado* puede denominarse lo verdadero, en tanto que otorgue plenitud a la creencia y, por consiguiente,

se experimente como un algo que realiza la intención. Y, por último, con el concepto de verdad puede expresarse la *exactitud de la intención.*

(d) *Conocimiento sensible y categorial.*

De ordinario se opina que existe la intuición de la mera individualidad. Pero si la intuición plenamente adecuada actúa como ideal de conocimiento, ¿cómo es posible, entonces, el conocimiento evidente de lo universal? Es manifiesto que no basta una intuición de lo individual, sobre la que se apoyen de algún modo los conceptos generales; pues, a causa de su carácter individual, no puede ofrecer lo que ella debía ofrecer. La evidencia de que dos cosas que se hallan frente a mí más otra, resultan tres cosas, me la puede proporcionar la intuición individual, pero nunca el hecho de que $2 + 1 = 3$. La cuestión nos lleva al problema de las funciones categoriales.

En caso de que sea auténtico, todo conocimiento encuentra su plenitud intuitiva en el enunciado de significaciones que se realizan. Pero a esto no sólo pertenecen aquellos conocimientos que designan una cosa concreta o una característica de ella, sino también el ser que expresa la cópula "es" y, además, las significaciones de las partículas "y", "o", "uno", "no", etcétera. Si por ejemplo veo delante de mí un lápiz rojo y expreso esta percepción diciendo "lápiz rojo", la significación de "rojo" sólo concuerda parcialmente con el hecho coloreado que se da en la cosa; permanece, un *excedente de significación* que no encuentra confirmación en la apariencia de la cosa, puesto que con "rojo" es mentado tanto como "ente rojo". Tendría que haber un acto propio, fundado en la percepción, en el que el enunciado total encuentre su plenitud. Por lo tanto, no las percepciones mismas, sino aquellos actos fundados en ellas, darían plenitud a la intención significativa. Pero este excedente de significación que sobresale de lo dado en la intuición individual, aparece todavía más evidente en los enunciados generales; pues aquí no es mentado lo particular, antes bien

sólo sirve como ejemplo de lo general, sobre lo que se ha puesto la mirada.

Así pues, en las proposiciones como "A es B", "E y F son", "todos los S son P", sólo las significaciones indicadas mediante los símbolos de las letras "A", "B", etc., pueden corresponder a plenitudes dentro de la percepción. A tales momentos del enunciado Husserl los llama *materia* del representar y a las otras intenciones significativas, que no se pueden llenar en la intuición, las denomina *forma*. La distinción categorial entre forma y materia es absoluta sin transición conciliatoria.

Por lo tanto, si existe la posibilidad de otorgar plenitud cognoscitiva al concepto categorial, no queda otro remedio que admitir junto a la percepción sensible una *percepción categorial*. Puesto que disponemos de conocimientos evidentes respecto a generalidades, relaciones, etc., tal hipótesis está también justificada. La percepción en sentido estricto, en la cual es aprehendido un objeto sensible o real, se distingue así de aquella en sentido amplio, que concierne también a un objeto categorial o ideal. Así por ejemplo, si en un auténtico acto de abstracción nos es dado lo general mismo, no la pensamos de un modo meramente significativo, sino que lo contemplamos. Verdad es que esta intuición categorial, sólo mediante la cual es posible la inclusión de esta esfera en el conocimiento determinado como unidad congruente, no es un saber suspendido e independiente de suyo, antes bien está fundado *en actos reales y sensibles de percepción o representación.*

Lo que se acaba de discutir muestra desde el punto de vista histórico un parentesco con la distinción kantiana de "sensibilidad" y "entendimiento". Pero mientras que para Kant todos los conceptos y sobre todo los "conceptos-raíces" superiores de la razón pura, representan formas vacías, no-intuitivas y sólo la sensibilidad dirigida a lo individual dispone de intuitividad, es posible según Husserl, tanto frente a lo individual como a lo general, un mentar vacío y significativo, como también un intuir que llena la creencia.

4. La intuición fenomenológica de las esencias.

El resultado de las investigaciones husserlianas sobre la intuición sensible y categorial, constituye el tránsito hacia el método fenomenológico, del cual también reciben su ulterior justificación metódica todas las consideraciones sobre intencionalidad, significación, conocimiento, etc.

Nos consta ya de que existen las entidades y conocimientos referente a ellas, así como que estos conocimientos no se dan en intenciones no llenas, o vacías de lo universal-esencial. Sólo lo que se ofrece de manera inmediata en tales actos ha de tomar la filosofía, en tanto que ella quiera ser una filosofía científica. Ahora bien, la cuestión es qué camino debe tomarse para alcanzar la intuición esencial. Husserl cree haber encontrado este camino en el *método de reducción fenomenológica.*

Las intuiciones esenciales se efectúan en actos fundamentados. Como vivencia fundamentada de carácter intencional, actúa cualquier percepción, representación o cosa por el estilo, referida a algo individual y real. Es del todo indiferente si lo dado en dichos actos referidos a lo individual es o no, al mismo tiempo, supuesto como ente. A la esencia roja, por ejemplo, la obtengo, tanto sobre la base de una percepción viva y concreta de una cosa roja, como mediante la correspondiente representación de la fantasía. Por lo tanto, no depende del tener lo dado por real al hacer efectiva la ideación. Esto sugirió a Husserl la idea de que debe apartarse todo el mundo natural y que su presencia debe quedar en suspenso, para lograr el acceso a la región de las esencias puras.

Así pues, el mundo de mi actitud natural, del cual tengo conciencia como algo extendido de modo infinito en el espacio y en el tiempo y del cual una pequeña parte rodeada por el horizonte conscientemente obscuro de una realidad indeterminada, se me presenta de manera intuitiva, ese mundo, pues, debe ser puesto "*entre paréntesis*". Ello no significa que, conforme al procedimiento de Descartes, se tenga que dudar de

todo el mundo en su realidad, *antes bien, simplemente no se hace uso alguno de la creencia del mundo, de la tesis natural,* esta tesis, es puesta fuera de acción. En este método de "colocación entre paréntesis" —Husserl lo llama también *epoché* fenomenológica— se pueden distinguir diversos componentes.

El primero consiste en la *"colocación entre paréntesis" histórica*; en ella se renuncia a todo lo que se ha aceptado en forma de teorías y opiniones, sea de la vida cotidiana, sea de la ciencia, sea de la esfera de la creencia religiosa. Sólo deben hablar las cosas inmediatamente dadas. El segundo componente es la *"colocación entre paréntesis" existencial*, es decir, la abstención de todo juicio existencial, inclusive de aquellos en los cuales existe una absoluta evidencia, como en el caso de la existencia del propio yo. Mientras que en el primer componente la tendencia a la absoluta imparcialidad tiene sus repercusiones, este segundo componente halla su fundamento en el hecho de que los conocimientos filosóficos deben ser conocimientos esenciales; sin embargo, para estos últimos la existencia real de los objetos contemplados es secundaria y, por lo tanto, puede eliminarse. Con todo, los dos componentes nombrados no son suficientes. Aún juntos, no dan por resultado orientar la mirada sobre la esencia, pues los pormenores dados, aun cuando ya no sean mentados como entes, todavía se oponen como pormenores.

Por eso, tienen que incluirse otros dos elementos constitutivos de la "colocación entre paréntesis". En ellos se funda, según Husserl, la importancia del método fenomenológico. A la distinción "hecho (factum) - esencia (eidos)" corresponde la *reducción eidética*, por la cual resulta el cambio espiritual de lo efectivo a la esencia, por ejemplo de esto rojo individual a la esencia roja, del hombre individual *hic et nunc* a la esencia hombre. Se cruza con la ya citada distinción la segunda de "real - irreal". A ella corresponde la *reducción trascendental*, por la cual los datos en la conciencia ingenua llegan a ser fenómenos trascendentales en la "conciencia pura".

Estas dos reducciones nombradas en último término pueden

ser tratadas en cualquier orden y dan mediante la composición el mismo resultado. Pero también se pueden llevar a cabo, en cada caso, en forma aislada. Si se comprende la reducción eidética sola, se llega al *eidos trascendente*, que constituye el objeto de la ontología. En cambio, si se lleva a cabo sólo la reducción trascendental, la misma conduce al *factum trascendental*, que constituye el objeto de la metafísica. En consecuencia, la distinción entre ontología y metafísica se basa, según Husserl, en que estos dos componentes diversos están coordinados en la reducción fenomenológica.

Mientras que en la reducción eidética todavía puede divisarse la continuación y ahondamiento de las ideas, que ya encontramos en las Investigaciones lógicas, la reducción trascendental representa algo fundamentalmente nuevo en la filosofía de Husserl. Si en aquella obra, a igual que su maestro Brentano, se había mantenido en una posición de completo rechazo de la doctrina de Kant, ahora realiza el cambio hacia el idealismo trascendental kantiano. Lo que queda después del "aniquilamiento del mundo" racional, producido por la reducción fenomenológica, es *la esfera absoluta del yo puro o de la conciencia pura.* No necesita para su existencia de nada real; sobre todo no debe confundirse con el yo empírico dado en la percepción interna. La esfera del ser inmanente a la conciencia logrado de esta forma, es absoluto en el sentido de que él "nulla re indiget ad existendum".

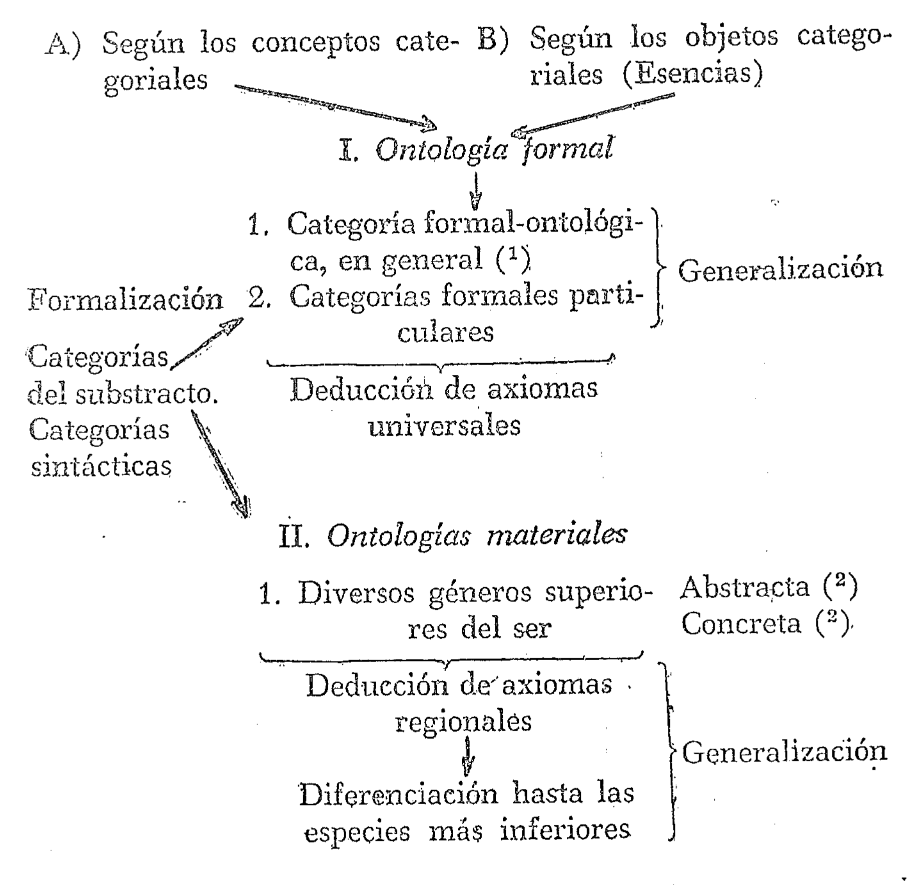
Nace ahora para Husserl la tarea de una fenomenología pura de las entidades de aquellas vivencias que se puedan encontrar en la esfera absoluta. Por eso en su obra "*Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw*" ("Ideas para una fenomenología pura, etcétera"), aborda una vez más la fenomenología del acto. Lo que caracteriza a la nueva investigación de la esfera de la conciencia intencional, es el marco más amplio en el cual se lleva a cabo; el empleo de un número de actos que antes habían quedado sin atender (por ejemplo, el recuerdo); la consideración de la vivencia temporal y la inclusión de los actos teoréticos dentro del mundo de las vivencias emo-

cionales (sentimiento y voluntad). También podemos encontrar aquí principios para un análisis de la vivencia del valor los que más tarde fueron ampliados por Scheler para construir su propia filosofía del valor. Respecto a la terminología es de mencionar que Husserl llama *nóesis del acto* al elemento que anima a los componentes reales de vivencias carentes de intención o a la materia (hyle), y *nóema del acto* al elemento objetivo producido por la nóesis. Mientras que la materia y la nóesis representan partes reales de la vivencia conciencial, no ocurre lo mismo en el nóema, aunque pertenezca a la vivencia. Así, por ejemplo, el nóema de la percepción de un árbol, lo "percibido del árbol", es tan poco un componente real de la percepción del árbol, como éste, en cuanto independiente frente a la conciencia, una cosa cuya existencia es en sí trascendente. Por otra parte, el nóema no es idéntico a este objeto trascendente, sino que, como resultado producido mediante la nóesis, permanece siempre relativo a la conciencia que lleva a cabo el acto. El árbol real puede quemarse por completo, mientras que al mismo tiempo el nóema, es decir, lo percibido del árbol, como consecuencia tal vez de una alucinación, puede quedar invariable.

Si las vivencias se analizan atendiendo siempre a lo supuesto en ellas, es decir, su sentido y este posible sentido, en su totalidad, no es otra cosa que el mundo en su conjunto, la totalidad de los entes, nace respecto a lo objetivo la tarea de acotar las diversas regiones del ser. Cada una de estas regiones (por ejemplo, naturaleza, hombre, historia) es el objeto de una ciencia de esencias propia, referida a ellas, u *ontología material*. Las ontologías materiales son ciencias rigurosamente *a priori* y tienen que constituir por todas partes el fundamento de las ciencias empíricas orientadas sobre la misma zona objetiva. Su tarea es la descripción de las relaciones esenciales inmediatamente evidentes de la respectiva región, su subordinación a géneros esenciales superiores o categorías (por ejemplo, objetividad, espacialidad, causalidad, etc.) y la deducción de ellas de principios evidentes y fundamentadores (axiomas

regionales). Sobre las ontologías regionales, y en carácter de ciencia aún más fundamental, tiene que estar la *ontología formal*, que pone de relieve todas las categorías formales que fundamentan, en esencia, el "objeto en general", juntamente con los principios (axiomas universales) generales y evidentes allí contenidos. Las categorías formales ya no han de considerarse como géneros superiores del ser, sino simplemente como formas lógicas vacías, que pueden llenarse con contenido concreto. Por eso, hay que distinguir entre *generalización* (o bien, a la inversa: especialización), es decir, el ascenso del individuo a los géneros y la *formalización* (o bien desformalización) o sea la operación de llenar las formas lógicas y matemáticas vacías. Un número, por ejemplo, no es un género del ser, sino una forma vacía. La totalidad de las formas esenciales, atendiendo a otro aspecto, se dividen en *categorías del substracto* y *categorías sintácticas*. Las primeras se fundan de manera inmediata en los últimos substractos y se disponen bajo dos títulos principales: "la última esencia de contenido material" y "eso que está ahí". Los últimos son los correlatos ontomórficos de las funciones del pensamiento (*adjudicar* a alg. p. ej. un derecho; *quitar* o *negar*, a alg. p. ej. un derecho o mérito, referirse a, contar, etc.) como por ejemplo relación, condición, cantidad, orden y se refieren siempre a últimos substractos irreductibles. Otra distinción es la de objetos dependientes cuyas esencias pueden denominarse *abstracta* y objetos independientes cuyas esencias son *concreta*. Todas las categorías sintácticas, por ejemplo, pertenecen a los abstracta, pues están referidas esencialmente a substractos. Individuo es todo "eso que está ahí", cuya esencia es un concreto. Al mismo tiempo, en todas estas divisiones siempre no hay que perder de vista la anterior distinción entre significaciones (conceptos) y objetos intencionales, en este caso esencias. Así pues, lo dicho en último térrmino vale tanto para los conceptos categoriales como para los objetos correspondientes a ellos, las esencias categoriales. Para posibilitar una clara idea

de conjunto sobre estas harto complicadas relaciones, trazamos un breve esquema:



(1) "Categoría formal-ontológica, en general" es el género superior de las categorías formal-ontológicas. Pero como estas mismas no representan géneros del ser, la nombrada en primer término tampoco es género del ser.

(2) Los conceptos "abstracto", "concreto", "individuo", es verdad que conciernen sobre todo a los objetos de las ontologías materiales, pero son propiamente conceptos categoriales-formales.

5. Fenomenología y filosofía trascendental.

Se dijo más arriba que Husserl, con su método de reducción, llevó a cabo el giro hacia el idealismo trascendental, pues la "colocación entre paréntesis" fenomenológica deja como residuo sólo a la conciencia pura, que es "absoluta", en el sentido de que para su existencia no necesita de nada real. Pero esta independencia de ser del ego trascendental es, por decirlo así, sólo el lado negativo de la concepción del idealismo trascendental, que alcanzó Husserl aquí. La faceta positiva consiste en que, a la inversa, *todo ente es relativo a la conciencia pura* que, a pesar de ser algo irreal, al mismo tiempo representa en principio algo necesario y la trascendencia singular en la inmanencia de la corriente vivencial que, además constituye todo ente en general, sobre todo el mundo "trascendente" en el sentido de la conciencia *empírica.*

Esta relativización trascendental-idealista de todo ser sobre la conciencia pura, parece, por lo pronto, estar en contradicción con la idea de una ontología filosófica (ontología formal y ontología material): el ontologismo y filosofía trascendental, se excluyen mutuamente, ya sea según el modo de pensar de los ontólogos o conforme a la opinión de los criticistas que aparecen como partidarios de Kant. Para Husserl no existe tal incompatibilidad. Pues él concibe de antemano a aquellas ontologías no como disciplinas filosóficas de último fundamento. Sólo hay que recordar que, para la obtención de los objetos de las ontologías, no es necesario la reducción total, sino que sólo se requieren los componentes eidéticos de dicha reducción. Para la ontología el eidos es un objeto trascendente, así como en las ciencias particulares los hechos reales constituyen objetos trascendentes. *Por eso, para Husserl tanto la investigación ontológica como la de las especialidades científicas, desde el punto de vista filosófico, permanecen en la ingenuidad, es decir, en la actitud ingenua y natural con respecto al mundo.* Las ontologías están antepuestas a las cien-

cias particulares con tal que su tarea sea poner de relieve lo *a priori* formal y regional de estas disciplinas. Estas ontologías se llaman "filosóficas", porque en ellas se trata de lograr visiones esenciales sobre las que han de apoyarse las ciencias particulares, en tanto que no aspiren a erigir un sistema de principios (como la matemática) logrados en forma deductiva, ni tampoco tiendan a la formulación de hipótesis que se puedan examinar empíricamente (como las ciencias naturales y espirituales).

Pero la verdadera investigación filosófica, de un fundamento último, sólo puede establecerse si, fuera de la reducción eidética, también se ha efectuado la reducción trascendental; sólo mediante ésta se suprime la ingenuidad de la actitud "natural". El análisis fenomenológico de la "conciencia trascendental depurada" constituye, por lo tanto, la tarea fundamental para los filósofos. También en la esfera de la conciencia pura la intencionalidad es la estructura fundamental. Ya en el segundo tomo de las Investigaciones lógicas, para el análisis de las formas lógicas ideales del tomo primero, se encuentra la correlativa adaptación a las vivencias subjetivas: el análisis del ser ideal conduce al *análisis intencional de lo dado en este ser ideal.* Si este tránsito fue considerado muchas veces como una reincidencia de Husserl en el psicologismo que primitivamente combatiera, esta "vuelta al sujeto" se manifiesta para el mismo Husserl en su verdadera significación filosófica, sólo después de la elaboración del método fenomenológico. Mientras que allí aún podía parecer que se tratara del sujeto empírico, ahora es claro que aquel análisis intencional no se refiere a la conciencia empírica, sino a la conciencia pura.

El criterio de Husserl sobre la filosofía trascendental puede ser ilustrado con dos ejemplos importantes. En primer lugar *el concepto de cosa trascendente.* Para comprender la posición de Husserl sobre este problema, sería lo mejor establecer los límites frente al punto de vista del llamado *realismo crítico.* Mientras que el realismo ingenuo identifica las cosas

reales del mundo con los objetos perceptibles, es decir, así como éstos son percibidos (con todas sus cualidades sensibles: colores, olores, etc.), el realismo crítico se ve obligado a interponer entre el sujeto percipiente y cognoscente por un lado y el mundo real de las cosas por el otro, un tercer reino: el mundo de los contenidos de conciencia o fenómenos que si, en verdad, son causados por las cosas reales mediante las sensaciones, no guardan, sin embargo, semejanza con sus causas. Ya J. Locke había presentado diversos argumentos en favor de que las cualidades secundarias no podían corresponder a las cosas mismas; y posteriores teóricos del conocimiento han señalado el hecho de que argumentos análogos, que habían llevado a Locke a admitir la subjetividad de los colores, sonidos, etc., también serían aplicables a los datos espaciales y temporales. Así, se obtiene la teoría representativa del conocimiento según la cual todo lo que nos es dado en la percepción, consiste en meras imágenes de hechos que trascienden la conciencia. En rigor, de ningún modo podría esta teoría alegar un retrato del mundo real en la conciencia; pues sólo puede hablarse de una imagen cuando existe semejanza con lo que es reproducido. Pero ya que las llamadas imágenes de la percepción no necesitan tener similitud alguna con sus causas que trascienden la conciencia, son meros signos que simbolizan en nuestra conciencia aquellas causas trascendentes. Así se llegó a distinguir entre el mundo intuitivo de lo dado, pero inmanente a la conciencia (mundo fenoménico) y el mundo de las cosas trascendentes (mundo real) no representable intuitivamente. Al último, en principio, jamás podremos reducir a dato, porque de tales cosas no podemos alcanzar un conocimiento distinto, por ellas que afectan a nosotros; pero nuestra subjetividad es copartícipe en los contenidos de conciencia emergentes, del mismo modo que las causas trascendentes.

Para Husserl este pensamiento de un objeto trascendente en absoluto, es poco sólido. *La accesibilidad universal y en principio, consciente de todos los objetos* —en especial de todos los objetos sobre los que se puede hablar con sentido en la

ciencia y la filosofía— constituye precisamente *el principio básico del idealismo trascendental.* Así pues, si se habla de la trascendencia de los objetos, estos mismos se tienen que legitimar dentro del mundo de lo fenoménico. De hecho, lo que nos es dado nunca se nos ofrece de una sola manera, sino siempre bajo nuevas faces y aspectos. Un mismo color aparece en el transcurso del tiempo cada vez con nuevos matices de color y una misma figura cada vez con nuevos aspectos morfológicos. Esto puede decirse sobre todo de las cosas: *en el ser real de las cosas no tenemos otra cosa que pensar que tales multiplicidades de fenómenos y matices, están unidas de determinada manera legal.* El hecho de que un árbol que estoy viendo sea una cosa real y no un mero contenido subjetivo de la conciencia, no significa que fuera de mi conciencia y, asimismo, independientemente de la conciencia de otro observador exista una X (*ex hypothesi irrepresentable*) que provoque en mí este contenido de conciencia, sino que este contenido momentáneo de conciencia está, legalmente, dentro de un horizonte potencialmente ilimitado de cada vez nuevos fenómenos y matices de esta "misma cosa".

Lo que se acaba de ilustrar con el ejemplo de la cosa particular vale también de modo especial para el mundo como totalidad, que no es otra cosa que la suma de todas las multiplicidades de fenómenos y matices. De este modo se evita tanto la reincidencia en el realismo ingenuo como la funesta duplicación del mundo del realismo crítico y de la teoría representativa del conocimiento. Se obtiene, por el contrario, la concordancia con el siguiente principio básico del idealismo trascendental: Puesto que el concepto de matiz es necesariamente relativo a una conciencia, *para* la cual existe dicho matiz y *en* la cual las cosas se matizan, *el mundo, como sistema total de estas multiplicidades de cosas que se matizan, es necesariamente relativo a una conciencia.* Y esta conciencia no es la real y empírica, sino aquella conciencia trascendental que queda después de llevar a cabo la "colocación entre paréntesis" fenomenológica.

El segundo ejemplo lo representan las *formas lógicas* y las restantes *entidades ideales.* Ya en sus "Ideas para una fenomenología pura" Husserl había destacado en detalle la relatividad del concepto de cosa real en la conciencia trascendental. Sin embargo, sólo en su última gran obra, *Formale und transzendentale Logik* ("Lógica formal y lógica trascendental"), el principio del idealismo trascendental se manifiesta en su plena universalidad y radicalidad. Mientras que, en razón de los primeros trabajo de Husserl, podía surgir la impresión de que él sostenía un punto de vista "realista" frente a las entidades ideales, en especial frente a la formas lógicas, es decir, que consideraba a estas formaciones como un cierto ente de carácter absoluto, ahora estas idealidades son concebidas como procedimiento de actos conscientes, y como relativas al ser de estos actos. *Por lo tanto, la conciencia trascendental no es sólo constitutiva del mundo real, sino también —y no en menor escala— de la totalidad del ser ideal.* Todo tipo de objetividad, no importa que se trata de objetividad real o ideal, sólo puede entenderse a partir de la actividad intencional que la produce y ser explicada en su esencia.

A pesar de esta clara vuelta hacia el idealismo kantiano, la filosofía de Husserl permanece nítidamente deslindada del criticismo de las escuelas neokantianas. Su fenomenología también ha sido atacada con violencia por parte de los neokantianos, en especial por los de la escuela de Rickert. La objeción principal consiste en el *reproche del intuicionismo*, que se muestra, ante todo, en la doctrina de la intuición categorial e intuición esencial. Frente a esto, los neokantianos señalan —como ya Kant lo había hecho resaltar— que hay dos facultades irreductibles, que tienen que intervenir en todo conocimiento: la sensibilidad que suministra la intuición y el entendimiento que realiza las tareas propias del pensamiento. En cambio Husserl, en su determinación del concepto del conocimiento auténtico como "lo que se da por sí de modo evidente" o "la intuición que se da de suyo" pareció nivelar esta oposición y rechazar todo pensamiento constructivo en favor

de lo dado en la intuición. Sin embargo, la situación se complica más y el reproche por lo tanto, no es muy justificado, por cuanto no sólo la realización del método de reducción se funda en una serie de operaciones mentales, sino que también en la propia intuición esencial, debe ser sustancialmente copartícipe, según Husserl, la espontaneidad del pensamiento: el eidos no es "visto" de modo sencillo tan pronto como un ente se reduce a su originaria condición de dado sino que las posibles variaciones de este ente deben *vivirse pensando* y la esencia es cognoscible como aquello que permanece invariable en esta variación de posibilidades.

En cambio, el concepto husserliano de conciencia se distingue tan claramente del de Brentano como del de los neokantianos. Si la expresión "conciencia" designa para Brentano todavía algo real y empírico, la "conciencia pura" de Husserl, que queda después del método de reducción, el algo trascendental e ideal. Por eso su concepto de conciencia es mucho más formal y abstracto que el de Brentano. Por otra parte, para Husserl este "yo trascendental" también está caracterizado por su estructura intencional, y por tanto es algo determinado en cuanto a contenido, lo que puede hacerlo accesible al análisis. Por el contrario, para los neokantianos el "sujeto trascendental" o la "conciencia en general" es una forma pura, sin contenido; pues, según su opinión, todo contenido pertenece al lado objetivo, es decir, a aquello que, por su parte, sólo está presente para el sujeto trascendental y que, por consiguiente, puede ser pensado en sí mismo como desprovisto de todo contenido.

CRÍTICA

Las investigaciones de Husserl han sido de gran influencia para la filosofía. Para aquellos que, en principio adhirieron a su pensamiento y utilizaron el método fenomenológico en sus investigaciones, se abrió un nuevo campo de trabajo, de infinita

extensión. En cambio, para los filósofos de orientación contraria se dio la necesidad de hacer resaltar su propia posición de modo claro y preciso y ajustar la solidez de sus argumentaciones al alto nivel científico de la doctrina de Husserl. De este modo Husserl, como todos los grandes pensadores, ha producido un efecto estimulante en la actividad creadora tanto del amigo como del enemigo. De la disputa entre su concepción y la rival también han surgido importantes filosofías. Así, por ejemplo, la metafísica del conocimiento de Nicolai Hartmann y toda su ontología, dependiente de ella, entre otras se ha originado de la oposición entre neokantismo y fenomenología.

Los argumentos de Husserl contra el psicologismo en la lógica son contundentes, lo mismo que su demostración de que el psicologismo, en última instancia, desemboca en el relativismo y escepticismo. Si, en verdad, Husserl habla de la contradicción lógica del escepticismo, afirma con ello más de lo que puede hacerse evidente por el procedimiento lógico. Pues, una refutación puramente lógica de la mayoría de las tesis escépticas, inclusive de las más radicales formas de expresión de dichas tesis, no es posible, aunque de continuo se sostenga lo contrario [1].

Mientras que los trabajos de Husserl son incontestables en el rechazo de tendencias defectuosas de la lógica, ocurre todo lo contrario cuando surge la pregunta de qué contribución han aportado las investigaciones de Husserl a la edificación positiva de la lógica y a su perfeccionamiento. Lamentablemente, aquí se debe afirmar que tal contribución fue muy escasa. A decir verdad, discípulos de éste han defendido de continuo con énfasis y elocuencia la tesis de que Husserl por primera vez ha dado una positiva fundamentación a la lógica y que dicha fundamentación es incomparablemente profunda, no sólo como todos los intentos de fundamentación anteriores, sino también como todos aquellos fundamentos que se encuentran en la

(1) *Cfr.* W. Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis* ("Metafísica, ciencia, escepticismo"), cap. IV.

lógica moderna. Ahora bien, ocurre con la lógica algo análogo a la matemática: hay que juzgar su calidad de acuerdo a sus trabajos; y a estos trabajos debía pertenecer, entre otros, la formación de un sistema de reglas, lo más preciso posible, que nos permitiría distinguir los argumentos valederos de los no valederos, en demostraciones más simples así como en deducciones matemáticas más complicadas. *Sin embargo, tal sistema de la lógica no ha sido alcanzado ni por Husserl ni por sus discípulos.* Hasta la fecha no existe una obra de lógica sobre base husserliana capaz de competir con las obras standards de la lógica moderna. Sus reflexiones se agotaron en prolegómenos para la construcción de una lógica, proyectos para un posible —pero nunca realizado— sistema de la lógica. En estas reflexiones se encuentran importantes y fructíferos pensamientos; pero son, en su totalidad, aún demasiado pocos para erigir un nuevo sistema de la lógica, por ejemplo con aquella extensión y aquella precisión que había pensado Leibniz.

La efectiva realización del programa de Leibniz fue intentado por otro pensador, G. *Frege.* También éste, ya mucho antes de Husserl, había combatido el psicologismo en la lógica con argumentaciones muy sagaces. Pero, además, Frege había proyectado un voluminoso sistema de la lógica en un trabajo intelectual apenas apreciado, que no sólo bastaba para apartar los vacíos y defectos de la lógica tradicional, sino que, mediante un nuevo análisis conceptual, todos los conceptos lógicos y matemáticos eran reducidos a unos pocos conceptos lógicos fundamentales y que, por lo tanto, permitía incluir en la lógica toda la región de la matemática. El hecho de que se necesitara tanto tiempo para que tales ideas se impusieran hay que atribuirlo, fuera de la novedad y dificultades de la materia y determinadas circunstancias históricas, sobre todo a que Frege no logró formular su lógica en un lenguaje límpido. Esto quedó reservado a posteriores pensadores, que ampliaron sus ideas, en especial B. Russell y A. N. Whitehead. En todo caso, esto, que en el presente es enseñado por los especialistas de lógica, lleva claramente en su origen los rasgos de la teoría de

Frege, mientras que Husserl ha quedado en la práctica sin influencia sobre esta teoría.

Husserl orientó su idea de la lógica hacia las *formas ideales lógicas*. En cambio, la lógica moderna está orientada primariamente hacia el *lenguaje*, pues sólo por medio de la penetración y precisión lógicas del lenguaje científico puede alcanzarse aquel sistema completo de reglas precisas, cuya formación tiene que ser exigido por una teoría fructífera de la lógica. Pero una observación más exacta muestra que también muchas de las reflexiones de Husserl, en gran medida, se basan en exámenes gramaticales, como él mismo lo pudo barruntar y, precisamente, por tal razón él anticipó, aunque en forma rudimentaria, ciertos rasgos de la teoría moderna. Esto podría ser ilustrado con un ejemplo de las *Investigaciones lógicas*, las que hace poco fueron analizadas por Y. Bar-Hillel (1).

Husserl se ocupa en el capítulo IV del tomo segundo de la cuestión de en qué se basa el hecho de que determinados órdenes de palabras dentro del lenguaje tienen un sentido, mientras que otros carecen de él. Husserl sostiene que esto descansa *en leyes a priori de los enlaces de los significados*, cuyas manifestaciones más o menos claras representan las reglas de la compatibilidad e incompatibilidad gramaticales de un lenguaje. Según Husserl, comprendemos con *evidencia apodíctica* que determinados enlaces de significaciones (posibles de combinación) quedan excluidos de la legalidad esencial. Por eso, las incompatibilidades gramaticales son reducidas por Husserl a incompatibilidades en la esfera de las significaciones. Al mismo tiempo, tiene la idea de que en este problema juega un papel decisivo la *forma* de la proposición. La frase "este árbol es verde" es significativa y también lo es toda otra proposición que se origine en la primera de modo que las expresiones "árbol" y "verde" provistas de significación independiente, son reemplazadas por palabras cuyas significaciones,

(1) *Philosophy and Phenomenological Research*, t. XVII, 1957, ps. 362-369.

en cada caso, pertenecen *a las mismas categorías significativas* que las significaciones de "árbol" y "verde"; con otras palabras, *la significatividad de la primera proposición se transfiere a toda proposición de la misma forma.* Si por el contrario reemplazamos expresiones que pertenecen a otras categorías significativas, surgen absurdos como por ejemplo "esto frívolo es verde"; y también aquí se transfiere otra vez el absurdo a toda serie de expresiones de la misma forma.

Cabe preguntar qué entiende Husserl en este párrafo por categorías significativas. Resulta sorprendente que éstas no son otra cosa que los compañeros objetivos de las *categorías gramaticales que en aquel tiempo fueron consideradas como las categorías standards para las lenguas indogermánicas.* Así, por ejemplo, Husserl dice expresamente (p. 319) que allí donde está una materia nominal, puede estar cualquier materia nominal, sin embargo no puede encontrarse materia adjetiva, racional o proposicional. Para decidir qué palabra puede ser reemplazada por otra en un contexto, no se exige otra cosa que la determinación de la categoría gramatical de esta palabra. *Por consiguiente, la total digresión en el reino de las significaciones era superflua* y la evidencia apodíctica a la que se refería Husserl no es otra cosa que una intuición *gramatical.* Además, esta clase de intuición, como lo hace resaltar Bar-Hillel, es muy dudosa. Pues, por una parte no es exacto que una materia nominal en una proposición significativa nunca pueda reemplazarse por una adjetiva, si debe originarse nuevamente una proposición significativa: La proposición "este cuervo es negro" tiene sentido, aunque se obtenga mediante la sustitución prohibida por Husserl de la proposición: "este cuervo es un pájaro". Por otra parte puede ser que tal sustitución gramatical considerada admisible en un texto pleno de sentido conduzca a algo que la mayoría no lo tengan por significativo, como es el caso, por ejemplo, pasar de "este árbol es verde" a "este número real es verde". La inconveniencia de las partes del discurso de los lenguajes tradicionales para las necesidades de la lógica, es decir, el hecho de que dichas

partes del habla sólo representan una grosera aproximación a las categorías usuales, fue precisamente lo que condujo a la exigencia de reemplazar la sintaxis del lenguaje cotidiano por una sintaxis del lenguaje científico construida de acuerdo a reglas precisas.

En estrecha conexión con el concepto de categoría significativa está la distinción husserliana de *sin-sentido* y *contrasentido*, y la correspondiente diferenciación de aquellas leyes que deben evitar lo primero y aquellas que sirven para impedir lo último. "La x es un círculo redondo" es un contrasentido, pues se sabe, por razones lógicas que ninguna x puede llenar esta condición; en cambio, "la x es una o redonda" es un disparate, una combinación de palabras sin sentido. Las leyes para evitar lo sin-sentido son consideradas como fundamentales frente a las leyes para impedir la contradicción. Con esta distinción Husserl anticipó aquellos dos tipos de reglas que más tarde R. Carnap ha designado como *reglas formales* (que de la admisibilidad de series simbólicas en la formación de expresiones, permiten determinar proposiciones especiales) y las *reglas transformadoras* (que fijan las relaciones deductivas entre las proposiciones). Sólo que esta distinción de Carnap está hecha de un modo más claro y exacto y que, según Husserl, también aquí la digresión superflua se encuentra otra vez en el reino de las significaciones. La mencionada afirmación de prioridad se reduce hoy a la comprobación casi evidente de que la definición de relación de consecuencia para proposiciones (= objetivo principal de las reglas transformadoras) tiene que apoyarse en una previa definición de la proposición (= objetivo principal de las reglas formales). También la exigencia establecida por Husserl de una *gramática pura* (a priori) y *universal* sólo ha sido cumplida en forma aproximada por las investigaciones de Carnap. Un enunciado *a priori* de que todos los lenguajes algo tienen que encerrar (por ejemplo, proposiciones, expresiones para la formación de conjunciones, etc.) sólo puede lograrse de manera que esta evidencia resulte de la definición del lenguaje mismo. De lo contrario, en prin-

cipio sólo podría comprobarse si, por ejemplo, todas las lenguas contienen sustantivos, signos de negación, etc. Por lo tanto, la idea de una gramática pura sólo es posible de realizar por medio de aquella estructura básica del ideal de la gramatica, exigida por Husserl, que resulta de la definición del lenguaje mismo. Esto puede decirse precisamente de la *sintaxis pura* de Carnap, dentro de la cual se logran enunciados cuya aprioridad se funda en que representa las consecuencias lógicas de la definición del concepto del lenguaje.

La actitud de Husserl frente a la cuestión de los universales es de fundamental importancia para toda su filosofía. Su posición en este problema es diametralmente opuesta a la de Brentano. Este último solía entonces decir en ocasiones que Husserl (lo mismo que el filósofo Meinong) llevaba los trajes que él ya había usado; pues en aquel tiempo en que Husserl escuchaba sus conferencias, el mismo Brentano aún sostenía la opinión de que existían aquellos "entia rationis", mientras que más tarde le pareció que los objetos abstractos, como situaciones objetivas, cualidades, clases y cosas por el estilo representan ficciones. Respecto a la crítica de esta cuestión, se debe recordar aquí lo que se dijo en la valoración de la filosofía de Brentano. También Husserl creyó erróneamente que este problema podía ser resuelto por vía apriorística, sólo que él en oposición a Brentano creía que la respuesta tenía que resultar en el sentido platónico. Es verdad que en su crítica a las diversas teorías de la abstracción ha señalado muchas confusiones y errores, pero no vio que toda disputa semejante no puede conducir a un resultado definitivo en esta cuestión, la cual puede resolverse *a priori* (1). Tampoco, a igual que Brentano, reconoció que para el problema del platonismo son decisivas únicamente las variables ligadas en el lenguaje cotidiano reproducidas comúnmente mediante pronombres. Su error fue en verdad de mayor peso que el de Brentano. Pues mientras éste sólo había pasado por alto que

(1) Es curioso que Husserl jamás se haya puesto de acuerdo con la doctrina tardía de Brentano.

todos aquellos enunciados en los cuales está referido un "todo" o "hay" a una esfera de objetos abstractos, un no-platonista sólo tiene que traducirlos a una fórmula carente de objeción y que este procedimiento puede tropezar con dificultades insalvables, Husserl creyó poder demostrar en forma definitiva, con el ejemplo del predicado general, el carácter insostenible del nominalismo. Tuvo para ello que presuponer una interpretación del lenguaje que el nominalista no acepta, es decir, la interpretación según la cual toda expresión del lenguaje está *para algo* y por consiguiente, ha de aprehenderse como nombre de aquello para lo cual está. Sobre este supuesto, a la pregunta qué objeto designa por ejemplo un predicado como "verde" o "caballo", sólo puede responderse de que no es un objeto concreto sino un objeto abstracto o ideal: la cualidad lo verde o la esencia caballo (la "caballoidad" platónica). El nominalista no aceptará todo el presupuesto. Hay expresiones que pueden para él ser significativas sin que nombren algo; y los predicados, según el criterio nominalista, pertenecen a estas expresiones: para comprender la significación del predicado "verde" tiene que saberse simplemente, en qué situaciones puede ser usado el giro "es verde" y en cuáles no; en cambio, esta comprensión no presupone la realización de actos intencionales, los cuales no se dirigen a lo particular, sino a la esencia universal "verde". El error del platonismo, según la opinión nominalista, consiste precisamente en interpretar predicados por analogía de los nombres propios.

Por eso, también se derrumban por sí mismos todos los argumentos lógicos que Husserl formula en apoyo de su tesis, en especial el argumento de que la igualdad de dos cosas significa la identidad de la especie (species) (*Cfr.* p. 107). El platónico puede, en verdad, decir que la igualdad respecto al color entre un trozo de papel rojo y una pluma roja consiste en que la cualidad color en ambos casos es idéntica, pero él sólo puede sostener esto, con tal que ya presuponga la exactitud de su tesis, según la cual puede hablarse tanto de objetos particulares concretos, como de cosas generales. En cambio,

como argumento formulado contra el nominalismo, este pensamiento representa una *petitio principii*; pues el nominalista niega que pueda hablarse de la "cualidad color" así no más como de un objeto y la igualdad de color de las cosas concretas pueda atribuirse al hecho de que a ambas le corresponde el mismo color.

Si se acepta que los argumentos para garantizar entidades ideales son insostenibles, es dudoso el presupuesto que nos permite hablar de intuición esencial; pues se debe poder intuir objetos de una determinada especie, con lo cual la hipótesis de la existencia de aquellos objetos se apoya en argumentos lógicamente incorrectos. Como es natural no puede emplearse a la propia intuición esencial en apoyo de la suposición de aquella existencia; pues sería evidente el procedimiento circular de garantizar mediante la acción de la intuición esencial la existencia de aquello que ya debe suponerse para que pueda hablarse, con propiedad, de intuición esencial.

En la moderna doctrina del conocimiento y teoría de la ciencia, fuera del círculo bastante estrecho de fenomenólogos, ya no se habla más de la *epojé* de Husserl. Esto podría tener su fundamento en el hecho de que el método fenomenológico de Husserl es considerado por los teóricos del conocimiento, llevados por el sentido crítico, como un camino doble hacia la mística o al menos hacia un nuevo tipo de metafísica especulativa que no está en armonía con la exigencia de la cientificidad —sobre todo con la pretensión de cientificidad defendida por el mismo Husserl—. Uno de estos caminos conduce a la *reducción eidética*. También aquí, así como en la lógica, se tiene que decir que el valor de un método filosófico se manifiesta en sus frutos. Tales frutos deben consistir en que este método lleve de modo universalmente válido, a nuevos resultados en la investigación. Pero bajo la invocación del método Husserliano ¡qué no se ha dicho en los años siguientes en nombre del conocimiento de las esencias! Y, por cierto, ¡cuánto que el mismo Husserl nunca hubiese permitido! Es conocido que Husserl actuó de manera muy crítica y casi siempre

adoptando una actitud negativa frente a aquellos que se referían a su método fenomenológico. Esto puede decirse sobre todo de Scheler y Heidegger. ¿Pero no hay que ver en ello un síntoma de que a este método le hace falta aquello que sólo lo haría científico: *la verificabilidad intersubjetiva*, la posibilidad inobjetable de control de aquello que se afirma con la invocación de dicho método? Hasta hoy, en todo caso, los fenomenólogos nos adeudan la prueba de que su método llena esta superior e ineludible exigencia de cientificidad.

El segundo camino en la mística traslada a la *reducción trascendental.* Cuando Husserl habla del "yo puro", de la "conciencia pura", del "sujeto puro" o del "ego trascendental" que no es nada dependiente de la realidad y representa el residuo del aniquilamiento del mundo, utiliza expresiones como "yo", "conciencia", "sujeto" que proceden del lenguaje corriente y de la ciencia, mas no las emplea sin embargo en un modo totalmente nuevo, que sólo puede parafrasearse mediante alusiones gráficas. Las mencionadas expresiones comparten esta característica con las específicamente metafísicas. Por eso representantes del moderno empirismo tal vez no ponen en duda la corrección de las ideas husserlianas conectadas con la reducción trascendental, sino que niegan el sentido de todos estos enunciados e indican que las expresiones "yo puro", "conciencia pura", etc. encierran pseudoconceptos.

Estas dudas de principio son conciliables con la comprobación de que diversos análisis parciales que Husserl ofrece en su fenomenología son valiosos y ricos en explicaciones. Por ejemplo, con su interpretación del concepto de cosa trascendental, Husserl se acerca mucho a determinadas ideas que se encuentran en la moderna doctrina del conocimiento, en especial la del llamado fenomenalismo— que suele encontrarse en la dirección del empirismo y que debe diferenciarse rigurosamente de la filosofía fenomenológica— con el cual sus reflexiones guardan una gran similitud. También el fenomenalismo desestima el pensamiento de la cosa que trasciende a la conciencia; enunciados sobre cosas deben más bien tradu-

cirse a enunciados sobre fenómenos ("datos de los sentidos"). Verdad es que para la exacta realización de su programa, el fenomenalismo tropieza con dificultades insalvables (1). Una de estas dificultades se basa en que de una cosa hay una cantidad ilimitada de aspectos parciales y que por eso un enunciado sobre una cosa física, por ejemplo, no puede reemplazarse por un número finito, y bien delimitado de enunciados sobre fenómenos. Husserl pudo haber visto, en principio, la dificultad que encierra semejante formulación del fenomenalismo, cuando hablaba del horizonte potencialmente ilimitado de cada vez nuevos fenómenos, en cuya conexión legal existe la presencia de una misma cosa. Pero no dio una solución del problema aquí arraigado y ni siquiera lo insinuó; así, por ejemplo, tampoco ha dado indicación alguna de cómo se expresan aquellas leyes que producen una multiplicidad de fenómenos en los fenómenos de *una misma cosa.*

No han faltado en las opiniones filosóficas aquellas que expresan que Husserl, en sus descripciones, a menudo excede los límites de lo dado y hace pasar las construcciones lógicas por simples descripciones de lo realmente demostrable. Así, *Otto Janssen* ha sometido a la doctrina de la intencionalidad de Husserl a una severa crítica. Es curioso que las interesantes consideraciones de Janssen hayan quedado casi totalmente inadvertidas. Bosquejaremos, al menos en su contorno, su concepción filosófica que él opone a la de Husserl. Janssen hace constar que de aquellos elementos reales de la sensación que son animados por los actos intencionales —de modo que sólo en razón de estas "animaciones" se constituye el mundo de los objetos que está frente a nosotros en la percepción—, nada hay que observar. Por lo tanto, el pensamiento husserliano de un "escorzo de las cosas en la corriente vivencial" también se basa en una ficción. Si, por ejemplo, veo delante de mí una

(1) *Cfr.* W. Stegmüller, "*Der Phänomenalismus und seine Schwierigkeiten*" ("El fenomenalismo y sus dificultades"), *Archiv für Philosophie*, t. VIII, 1/2, ps. 36-100.

superficie roja, se da allí afuera sólo esta superficie roja y no, a la vez, algún matiz vivencial.

Para impedir toda interpretación errónea en el resultado de la demostración, Janssen ve conveniente abandonar el término "conciencia", que adolece de tantas asociaciones y que de continuo induce a las construcciones, y en lugar del mismo emplear la expresión "*existencia*" ("Dasein"). El *campo de la existencia* está provisto con numerosos contenidos, a todos los cuales ante cada caracterización en forma de juicio, se le debe adjudicar la evidencia de la existencia. En medio de este campo de la existencia está un yo que, de primera intención, no puede determinarse más de cerca, pero que, respecto a la evidencia de la existencia, no ocupa un lugar privilegiado frente a otros contenidos del campo de la existencia. El libro delante de mí, la pluma con la que escribo, el árbol en el jardín; todos ellos son tan evidentes allí como yo mismo. Por lo tanto según Janssen la "existencia" es lo que, de acuerdo a la doctrina de la conciencia, constituye el "ser de algo dado para mí", después de prescindir de las intenciones referidas a ello.

Janssen niega la existencia de tales intenciones fuera del sector de la voluntad y del sentimiento, así como la de algunos otros casos especiales y por eso no sólo ataca concepciones especiales de Husserl, sino que cuestiona el fundamento de toda la doctrina de la intencionalidad Brentano-husserliana. La hipótesis de que toda conciencia es "conciencia de algo" se cumple, según Janssen, en los sucesos espaciales sólo a través de vagas analogías. Se presenta algo al proceso de la percepción de tal manera *que del yo se extenderían brazos invisibles para asir un objeto y sujetarlo*. De hecho, sin embargo, no se podría, por ejemplo en la percepción de una superficie roja, sujetar otra cosa que esta cosa roja que está "ahí" delante de mí, es decir, que está en la certidumbre de la existencia; una "conciencia *de* esta superficie", adicional, no es posible en absoluto constatar. Dentro de la doctrina de la intencionalidad el ser dado del propio yo constituye un difícil problema, que de continuo dio lugar a curiosas construcciones, pues pareció ser

pensable, no sin contradicción, que el yo, como sujeto de todas las aprehensiones, pudiese, a la vez, darse en sí mismo. Este problema encuentra para Janssen una solución muy sencilla: inclusive el yo está en la certidumbre de la existencia, es decir, en absoluto como sujeto de aseveraciones, procesos voluntarios, etcétera, pero este yo, a su vez, no está dado "para" sí mismo, en el sentido de conciencia "de" él.

Dentro del campo de la conciencia aparecen, según Janssen, múltiples relaciones "imaginadas" que expulsan el aislamiento del campo de la existencia —que para cada hombre es distinto. Aquí se puede hablar de *intenciones*, pero según Janssen debe tenerse en cuenta *que éstas no parten del yo, sino de aquello que, en el sentido de la doctrina de la intencionalidad*, hay que *considerar como "objeto de la conciencia"*. Si, por ejemplo, tengo un recuerdo de algo, no es como si del yo volviese un rayo dentro del pasado, sino que aquello que delante de mí tengo presente de modo imaginativo, es lo que su pasado permite estar ahí recordando. Lo pasado no es algo segundo junto a lo que está presente en el recuerdo, sino que está allí en ello mismo o es ahí evidente, aunque no como algo intuitivo ni tampoco con aquella certidumbre temporal en la cual estaba presente en el pasado.

Si algo es *representado* como meramente existente, sin que ello mismo esté ahí (por ejemplo el perfume de una flor que yo no estoy en condiciones de "reproducir") se encuentra allí una *inexistencia evidente*. Ésta conduce a concepciones abstractas que van más allá del campo de la existencia (por ejemplo, en un caso sencillo, cuando "pienso" en la parte trasera o el lado interior de una casa percibida). Es cierto que tales concepciones abstractas resultan de la voluntaria "puesta en escena" del yo, pero es incorrecto, según Janssen, interpretarlas como "rayos intencionales" que parten del yo. Es, más bien, el campo de la existencia en su totalidad, del cual ascienden continuamente estos "enjambres" de concepciones abstractas.

Donde, en el sentido de la doctrina de la conciencia, existe la ausencia total de la "conciencia de algo", Janssen habla de

in-existencia teorética. Este es el caso, por ejemplo, cuando en este momento un cierto tono ni está ahí de modo evidente (por lo tanto, directamente no lo oigo) ni evidentemente no está ahí (de ningún modo "pienso" en él). Sólo más tarde puedo comprobar este "no haber estado ahí"; sin embargo, mediante esta comprobación se hace evidente este "no haber estado ahí".

Janssen extrae de su doctrina numerosas conclusiones que están en pugna con las tesis husserlianas. Así, por ejemplo llega a rechazar la distinción que hace Husserl entre significación y objetos significados, a igual que los contenidos ideales del juicio, la intuición categorial, etc. No vamos a detenernos en este asunto. Sería de esperar que los trabajos de Janssen encuentren alguna vez más consideración, ya sólo porque en ellos, como hace poco en una segunda obra de la filosofía alemana de las últimas décadas, se ha puesto en evidencia en qué medida alarmante creemos dar, a menudo, descripciones simples, mientras se introducen ante el examen descriptivo imágenes analógicas de carácter intuitivo —inclusive a menudo, imágenes espacio-intuitivas—. En todo caso, las reflexiones de Janssen, que por contrario, en detalle siempre se las puede objetar de modo crítico, sirven para quitar la aureola de cosa evidente a la teoría de la intencionalidad, que constituye un elemento substancial de toda la filosofía de Husserl.

El último anhelo de Husserl fue poner, por primera vez, a la filosofía sobre una base rigurosamente científica y absolutamente segura. Con este objetivo a la vista, en las obras tardías de Husserl se tuvo la impresión de que la realización del programa se alejaba cada vez más de su meta. En una de sus últimas obras, *Meditaciones cartesianas*, Husserl habla en un pasaje del mundo heracliteano de la conciencia. Pero, ¿no es esta imagen del río heracliteano la menos apropiada para indicar qué clase de fundamento absoluto debe suministrarse a la filosofía? Hoy, más que nunca, se está inclinado a considerar como quimera este anhelo de encontrar un inconmovible fundamento granítico sobre el cual pueda erigirse toda ciencia

y filosofía. Husserl creyó abordar la filosofía con absoluta falta de presupuestos. Si se quiere experimentar que lo pensado por él puede considerarse como pleno de presupuestos, no hace falta escuchar opiniones críticas sobre cuestiones particulares y concretas como las indicadas más arriba, sino que debe mirarse en una dirección totalmente distinta con *toto genere* de diversos supuestos mentales, tal vez en la dirección de un filósofo, al que se podría señalar como la *antípoda inglesa de Husserl* y que sin duda ha influido en la filosofía inglesa del presente, por lo menos en la medida que Husserl ejerció influencia en la filosofía alemana: en la dirección de *Wittgenstein* (del último Wittgenstein). "Yo tengo conciencia", según él, es una frase sin ningún sentido. Para Husserl tal tesis sería una monstruosidad; para Wittgenstein es una verdad que el filósofo tiene que haber comprendido, si no quiere que sus ideas se apoyen sobre una imagen errónea del lenguaje cotidiano.

Se ha traído, a veces, un indirecto apoyo empírico en favor de la opinión de que la filosofía de Husserl, de hecho, condujo hacia una nueva y positiva fundamentación de la filosofía: los éxitos incontestables de la investigación fenomenológica de los hechos, que iniciada por Husserl efectuaron otros pensadores. Pero tal comprobación no es una demostración de la verdad. Lo determinante de esta especie de éxito de la filosofía husserliana podría verse en el hecho de que Husserl alejó para muchos pensadores la raíz del desaliento en la región de la investigación filosófica; que apartó el miedo ante el relativismo y escepticismo e infundió coraje a la generación más joven de filósofos para resolver problemas objetivos. Y fue un destino histórico propicio el hecho de que las sugestiones de Husserl y su creencia hayan encontrado en el futuro filosófico una serie de extraordinarios talentos de la filosofía.

Capítulo III

FENOMENOLOGÍA APLICADA - MAX SCHELER

Si Husserl había anunciado un nuevo método filosófico de investigación, Max Scheler fue el primero que lo puso en práctica. Lo que para aquél fue el resultado de largos años de esfuerzos filosóficos, constituye para éste el trampolín de una investigación objetiva y concreta y la técnica de un trabajo creador. A partir de una enorme variedad de conocimientos que se extendía a las regiones más heterogéneas, empezando por la biología y psicología, pasando por la teoría del conocimiento, ética y sociología, hasta subir a los dominios más sublimes de la filosofía de la religión y las zonas más abstractas de la metafísica, dotado de un profundo poder profético que, o descubría por doquier algo nuevo, o unía en grandiosas síntesis divergentes tendencias de investigación de carácter histórico, Scheler ha legado a la posteridad una muy rica y completa obra filosófica. Su personalidad tanto se entregó con la misma fuerza interior del comienzo a la eterna complejidad de cuestiones metafísicas y religiosas, como manifestó un interés constantemente actual por los animados sucesos del tiempo y por las líneas del desarrollo histórico que conducen a la situación espiritual del presente. Si para el teórico del conocimiento y el metafísico del pasado el desarrollo filosófico fue por regla general una lucha con problemas, de índole intelectual, tanto para Scheler como para los grandes filósofos de la

vida, el filosofar significó un esfuerzo íntegro de la propia sustancia espiritual; los problemas se convirtieron para él en cuestiones filosóficas mediante la profunda emoción existencial de la persona como totalidad, causada por ellos; su evolución fue, al mismo tiempo, una lucha espiritual por la existencia, en el sentido más profundo.

Es imposible seguir aquí en detalle, el desarrollo del pensamiento scheleriano desde su época pre-fenomenológica, pasando por el período católico hasta su época panteísta. Por eso, debemos hacer una selección del amplio material de su filosofía y limitarnos a las ideas sobre el conocimiento, las doctrinas acerca de los valores y la persona, la investigación fenomenológica de los sentimientos de la simpatía, la filosofía de la religión y la teoría de la estructura jerárquica del viviente. Pero antes haremos una breve caracterización de toda su doctrina.

Es verdad que Scheler tomó de Husserl el método de la intuición esencial, pero los estímulos para sus intuiciones de contenido positivo las recibió de otra fuente. Puede decirse que fueron tres los polos determinantes del pensamiento de Scheler: *la filosofía de la vida, el idealismo alemán y el cristianismo.* A la primera se remonta la posición central de lo *emocional* que él coloca por todas partes. Así, según él, lo propiamente real de la vida no es el ser espiritual sino la capa del impulso y sentimiento irracionales: de ella proceden las fuerzas creadoras que impelen el curso del mundo y de la historia y determinan la vida en su contenido. Pero también en el dominio del conocimiento y, sobre todo, en las cimas superiores de la intuición filosófica, predomina lo emocional, verdad que en su forma más espiritualizada: el proceso de conocimiento propiamente filosófico no se efectúa en procesos de conciencia de carácter intelectual; *se trata más bien de la participación amorosa del íntimo núcleo de la persona en lo esencial de las cosas,* la actitud del espíritu filosófico que procura el saber originario.

Pero las concesiones en favor de la interpretación del

mundo por parte de la filosofía de la vida, llegan sólo hasta el punto en que irrumpe en el mundo real la capa espiritual del ser. Los intentos de Bergson de hacer derivar el espíritu de la vida y aquéllos de Nietzsche y Klages que van aún más lejos, al interpretar al espíritu como forma degenerada de la vida y por lo tanto como su adversario, son radicalmente rechazados. Las construcciones del idealismo, según las cuales el proceso del devenir del mundo debe ser exclusivamente la expresión de un principio espiritual y universal pero lo individual y único, un simple momento dependiente y abstracto, en la corriente del espíritu universal, son igualmente rechazadas en favor de un individualismo metafísico que destaca la permanencia y valor propios de lo existencial-concreto, no admitiendo su derivación de lo espiritual-ideal. Pero *lo espiritual* es para Scheler *una esfera del ser de origen propio, por completo independiente*, lo propiamente divino en el mundo, sólo mediante lo cual es posible la relación con lo absoluto, la comprensión de lo esencial, la intuición de los valores y, con ello, la dación de sentido. Puesto que todo lo que es propiamente ente es individual y tanto más marcado lo individual cuanto más elevado es el grado que ocupe en el ser del mundo, también lo espiritual debe ser pensado como individual.

Con ello llega Scheler al concepto cristiano de *persona individual-espiritual*, que obtiene su sentido en la co-ejecución amorosa del amor mundano de la persona infinita de Dios; por lo tanto, no en el "amare Deum", sino en el "amare in Deo". Sin embargo, la formulación del concepto de persona es, al mismo tiempo, determinada junto con la idea de filosofía de la vida, cuando Scheler le agrega el carácter de sustancia adjudicado por la escolástica y la define como *actualidad pura*, que en cada uno de sus actos vive plenamente. La peligrosa tendencia que radica en ello de endiosamiento del hombre y el peligro que eso implica de reducir lo absoluto a lo finito, lo trascendente a lo inmanente, fue una razón de la trágica interpretación del mundo en la que desembocó la filosofía tardía de Scheler. Según dicha interpretación chocan en el hom-

bre los principios contrapuestos de *espíritu* e *impulso* que no sería posible juntar en una unidad no-problemática. Para la tendencia metafísica de Scheler este choque tenía que tomar el carácter de lucha entre dos últimos principios primordiales, que son posteriormente irreductibles. Pero Scheler se ha mantenido firme hasta el final en un determinado concepto del círculo de ideas cristianas, a saber, en la idea de una *comunidad de amor universal de todas las personas de espíritus individuales*, y de su complicidad y responsabilidad mutua.

De la interpretación scheleriana de lo emocional y espiritual, brevemente bosquejada, resultaron para Scheler una serie de importantes consecuencias. En primer término se amplía el dominio del conocimiento más allá de los procesos lógicos-intelectuales y se adjudica a la función del conocimiento una serie de fenómenos emocionales como el "sentir por alguien", la "unificación afectiva", amor, odio, "interesarse en", etc.; ante todo el conocimiento *de los valores* éticos, estéticos y religiosos es considerado como posible, mediante actos emocionales exclusivamente. De esto surge la tarea de una *fenomenología de los sentimientos*, que tienen para Scheler una necesidad urgente, porque las distinciones superficiales de la psicología tradicional, emborronadas con diferenciaciones, resultan para él del todo insuficientes para los más finos aspectos de la vida emocional de una naturaleza muy sensible. Al mismo tiempo, tiene que cambiarse, según él, el *concepto de fenomenología* y, asimismo, el concepto de *reducción* no puede quedar, como pretendía Husserl, como una cosa puramente teorética. El *problema del relativismo* le dio mucho que hacer tanto en sus tratados gnoseológicos como en sus investigaciones éticas, pues, por una parte, dio mucho derecho al pragmatismo de la filosofía de la vida pero, por otra, no quizo renunciar por ningún concepto al carácter absoluto del conocimiento material y de los valores.

En ensayos constantemente nuevos, trató Scheler de sintetizar las oposiciones entre relativismo y absolutismo; saber teorético recibido en forma pasiva y comprensión activa y

amorosa del objeto en el conocimiento; individualismo y visión unitaria; esfera emocional y esfera racional; armonía del ser y desequilibrio del mundo.

Comenzaremos en lo que sigue con las reflexiones gnoseológicas de Scheler.

1. Gnoseología y fenomenología

La inmediata intuición de lo esencial es también para Scheler el *a priori* de toda la investigación filosófica. Es posibilitada por la fenomenología que, reduce a lo dado una nueva esfera de hechos. Fenomenología no es aquí un mérito en el sentido de un procedimiento mental sobre las cosas, como por ejemplo la inducción y la deducción, sino *un modo propio de la actitud del intuir intelectual*, que ante la posibilidad del empleo de un procedimiento de observación o investigación aprehende los hechos puros o absolutos. Estos hechos se diferencian tanto de los hechos de la intuición del mundo natural como de aquellos de la ciencia.

Los *hechos naturales* se originan del saber acerca de las cosas concreto-intuitivas del mundo proporcionado por el conocimiento sensible, tal como se lleva a cabo en la actitud corriente. El *hecho científico* se aleja del natural por la abstracción y falta de intuitibilidad crecientes, pues la ciencia construye las cosas y sucesos de un modo puramente abstracto, para poder derivar de ello determinadas situaciones objetivas. Si el pensamiento científico se extiende a un operar con símbolos vacíos de pensamiento, la actitud filosófica se aleja justo hacia la dirección contrapuesta al mundo de hechos naturales, admitiendo sólo aquello que se da en sí mismo como hecho puro y empíricamente límpido. A través de esta intuición no-simbólica, la filosofía realiza los "cambios" simbólicos que la ciencia "libra" contra la realidad, sin que ella misma pueda jamás hacer el pago, es decir, lograr el cumplimiento inmediato. Por eso el *hecho fenomenológico o hecho puro* se distingue de

los otros dos, porque están separados de él todos los elementos sensibles y no está afectado por la variación de las funciones sensibles que se dan fácticamente; porque, además, los hechos sensibles están fundados en él y con su variación también varía y, por último, porque él es por completo independiente de todo símbolo y signo. En los hechos puros se fundan las *conexiones esenciales*, que no son ni de especie puramente lógica, en tanto que se trata de hechos que se encuentran en la esencia de un objeto en general, ni de especie no puramente lógica, en tanto que las conexiones esenciales se limitan a determinadas regiones objetivas. El principio de contradicción por ejemplo, que tiene su fundamento en la incompatibilidad del ser y no-ser de un objeto, pertenece al primer grupo. La conexión evidente entre color y extensión, al segundo. Los hechos puros intuidos, junto con las estructuras esenciales contenidas en ellos, se encuentran aún *más allá de la distinción entre universalidad y singularidad*, que es causada sólo mediante el pensamiento abstractivo.

Para llevar a cabo la reducción fenomenológica no basta, según Scheler, la "colocación entre paréntesis" de la posición de la existencia llevada a cabo de modo implícito con la intuición natural del mundo, sino que, ampliando el método husserliano, se debe aspirar a lo emocional; "dejar descansar lo más posible a toda actitud ávida e impulsiva". Es que, según Scheler, el saber acerca de la realidad o existencia, siempre contenido en la visión natural del mundo, no se procura mediante el conocimiento sensible o intelectual, sino por funciones voluntaristas en las cuales, en caso de encuentro con el mundo, se lleva a cabo una *vivencia resistente* que es la fuente del concepto de realidad. Por lo tanto, si ser-real no significa ser-objeto, sino ser-resistencia, *la "colocación entre paréntesis" de la realidad sólo puede ser efectuada por medio de una supresión de toda función de la voluntad, tendencia, y atención.*

Pero, en un aspecto diferente, la *epojé* de Husserl experimenta a través de Scheler una transformación. En ella se efectúa, según él, no sólo una interrupción, sino al mismo

tiempo una liberación, a saber, *la liberación de la intuición espiritual de los prejuicios de lo cotidiano, encubiertos por el conocimiento que obstruye el camino que conduce a ella.* Por lo tanto, hay que apartar lo que reprime al espíritu, para que la comprensión puramente espiritual pueda alcanzar un resultado pleno. Aquí ya se anuncia en el método la delimitación de lo espiritual respecto de lo vital, que en la filosofía scheleriana juega un papel tan importante. Mientras que la capa vital-impulsiva del hombre así como del animal se mantiene presa en un determinado mundo circundante, cuyos objetos son existencialmente relativos a esta capa impulsiva, el *espíritu lo es a aquel ser por principio nuevo, que se halla liberado de la atadura del mundo circundante y que da a conocer las cosas en su puro modo de ser.* Por eso la intención filosófica *de las esencias* tiene que aspirar a llevar al espíritu al puro derramarse en los contenidos ideales de las esencias, mediante la supresión de las tendencias vitales que molestan o impiden la simple "mirada hacia". Así, desde el principio está en primer plano para Scheler el *abandono en el mundo,* en oposición al retiro de la conciencia en su propia esfera según Husserl, en la cual Scheler ve todavía un resto de aquella enemistad del mundo en donde falta el amor, que según él está caracterizada por las filosofías de Descartes y Kant.

La oposición entre hecho natural, o hecho científico y esencia (o hecho puro) están así, en cierta relación con las esferas "vida" y "espíritu", como fuentes respectivas de conocimientos. Puesto que las ciencias empíricas tienen que ver con hechos del mundo real, por lo tanto con hechos en los que está contenido el elemento de la realidad fundado de modo voluntarista, sus objetos son por su esencia existencialmente relativos al ser viviente corpóreo-vital. Respecto a la *imagen del mundo de la ciencia natural,* Scheler representa al *pragmatismo* en la continuación de esta idea; pues esta imagen del mundo, según él, tiene sólo el sentido de facilitar un dominio y conducción de la naturaleza, lo más universal posible. Por eso el contenido del conocimiento de las ciencias naturales si

bien es cierto que no es relativo al hombre; es relativo, pero de un modo muy genérico, a un ser vital que aspira a lograr una activa influencia sobre la naturaleza. Por tal razón Scheler llama también al saber empírico de la experiencia *saber de dominio o de poder*.

La intuición puramente espiritual de las esencias se diferencia pues para Scheler una vez más, porque aquí también irrumpe lo emocional. La intuición objetivamente cognoscitiva suministra el *saber esencial* de carácter lógico y fenomenológico; está libre de toda función no-intelectual, pero tampoco constituye por esto el más alto grado del conocimiento. En verdad aquí ya se da la cosa en su misma esencia, y como criterio sólo puede valer lo que expresa la magna y profunda palabra de Spinoza: "La verdad es el criterio de ella misma y de lo falso". Sin embargo la visión de lo absoluto, la posibilita sólo el amor como un acto de la persona del hombre total.

Aquí se expresa del modo más inmediato, el sentido óntico del conocimiento, como una última relación de ser entre dos entes, ya no deducible, es decir, una directa participación del cognoscente en lo conocido. Por eso al conocimiento metafísico lo define Scheler como el *acto, determinado por amor, de participación del núcleo de una persona humana finita en el fundamento absoluto de las esencias de las cosas*. Puesto que este proceso espiritual sirve de base a todo intento de conocimiento de lo esencial en modo absoluto, pero el centro del acto infinitamente concreto, en cuanto correlato de toda entidad, es idéntico a la idea de Dios, al mismo tiempo tiene que distinguirse en este acto espiritual la tendencia del hombre, a *llegar a trascender en su natural y ser semejante a Dios*. Ya que ulteriores actos no están en condiciones de ser objetivos (1), la participación del hombre en el centro del acto absoluto que se ejecuta en aquella "elevación", sólo puede consistir en una *co-ejecución* del acto divino, y como se trata de un centro de

(1) *Cfr.* el parágrafo sobre la doctrina de la persona de Scheler (p. 163 y ss.).

amor, en una co-ejecución del acto infinito de amor. A este saber sobre lo absoluto, posibilitado de esta forma, Scheler lo denomina *saber de salvación* o *de redención.*

Así pues las tres funciones de conocimiento están en coordinación con las tres especies de saber: saber de dominio, saber esencial y saber de salvación. Para la filosofía de lo absoluto, Scheler proyectó un esquema de las comprensiones relativas a la inmediatez de su evidencia: la primera y más cierta es aquella comprensión que no es nada, expresado en forma positiva: *que es algo, en general.* La eminente positividad de esta frase se cumple sólo para aquel que, con su ojo espiritual, ha mirado "en el abismo de la nada absoluta". La segunda efectúa una *división del ser,* al distinguir entre el ente que lleva en sí mismo su ser, sin que necesite nada prestado para ser, es decir, el ente absoluto, y aquel ente que de un modo unilateral depende de otro, esto es, el ente relativo. El saber acerca del ente absoluto no necesita ser alcanzado mediante una conclusión (demostración de Dios) sino que representa la comprensión evidente de que si es que hay entes, debe haber también un ente en sentido absoluto. La tercera comprensión que sigue en el orden de las evidencias, es aquella *de que todo ente posee de modo necesario un modo de ser o esencia (essentia) y una existencia (existentia),* cuya distinción también vale dentro de lo real mismo —de manera que realidad y existencia no son, por lo tanto, idénticos—, pues también hay una esencia de lo real.

Con la teoría descripta del riesgo activo, Scheler se coloca en contra de toda metafísica racional, que de la plenitud del mundo y de su inagotable riqueza toma lo profundo, para reducirlo a mera superficialidad, transformando la solución de cuestiones filosóficas en un simple problema de cálculo. Es para él una ingenuidad que no tiene límites creer que para ser filósofo es suficiente formular juicios correctos sobre cualquier cosa y poder sacar conclusiones y sobre todo, alcanzar algo en la esfera metafísica, mediante operaciones puramente lógicas, sin la emoción más íntima y profunda y la actitud activa

y amorosa de todo el núcleo espiritual de la persona. Está por eso justificado ver en Scheler *un precursor de la moderna filosofía de la existencia*, en razón de su permanente empeño de arraigar la ratio en un fundamento profundo del ser.

Pero, no obstante, en su ensayo sobre la *aclaración ontológica de la relación del conocimiento* se muestra que Scheler procuró en su doctrina del conocimiento y del saber, prevenirse contra el peligro de un deslizamiento en el irracionalismo. El "saber" se distingue del "conocimiento". El *saber*, visto desde el plano ontológico, representa "la relación por la cual un ente A participa en el modo de ser de otro ente B, siendo esta relación de tal índole que, al tener lugar, no se opera cambio alguno en "B". Por lo tanto, lo esencial es que, en primer término, en el saber participe un ente en el modo de ser de otro, sin que por esta participación pudiera influir el modo de ser del otro y, además, que esta relación de participación *sólo* pueda extenderse al modo de ser, no a la existencia real. Por tal razón tampoco la existencia real puede darse en una relación de participación sabedora, sino sólo en la vivencia de la oposición frente a los actos voluntarios. El *conocimiento* es más que saber: el saber se refiere a algo de modo simple. En cambio, el conocimiento es siempre saber acerca de algo *como* algo; quiere decir, sin embargo, que en el conocimiento siempre están presentes dos clases de saber. Una clase es la racional, la otra la intuitiva y sólo cuando ambos tipos de saber se fusionan entre sí en una unidad congruente, cuando lo intuitivo "satisface" lo meramente racional, hay saber acerca de algo *como* algo, es decir, conocimiento. Este concepto *estático* del conocimiento encuentra su complemento en el *dinámico*. El primero representa la tranquila unidad congruente entre lo intuitivo y lo conceptual; el último la propensión activa del espíritu hacia esta congruencia. En caso de que se alcance, se da el modo de ser de lo conocido mismo, no ya simplemente en la imagen como antes del logro del conocimiento auténtico. Así pues, conocimiento nunca es un retrato, más bien es de modo tal que, sólo en caso de ilusión se introduce una imagen

delante del propio contenido del modo de ser del cognoscente, que muestra rasgos diferentes de este contenido.

El aspecto por el cual Scheler trata de delimitar su punto de vista gnoseológico del criterio tanto del *realismo* como del *idealismo* es también ontológico. El pensamiento fundamental y determinante, se funda en la distinción entre existencia y modo de ser. Es que estos dos elementos del ser, según Scheler, no sólo son distinguibles conceptualmente, sino que son —y esto es lo relevante en ellos desde el punto de vista gnoseológico— separables en atención a la posible inmanencia en la conciencia: el *modo de ser* si no, al mismo tiempo, *inmanente a la conciencia*, es decir, in mente, en lo inmediatamente dado, no por una mera representación de símbolos o imágenes. La *existencia* nunca puede ser in mente; es y permanece *trascendente a la conciencia.*

El error tanto de la teoría del conocimiento idealista como de la realista consiste, según Scheler, en que ambas no reconocen la separabilidad de la existencia y del modo de ser, sino que los consideran inseparables. Por tanto ambas posiciones no tienen razón. El *idealismo* sostiene, por cierto con derecho, la inmanencia del objeto del modo de ser mismo y sin representación por medio de imágenes en la conciencia. Pero dado que este modo de ser se considera como inseparable de la existencia, se llega a la conclusión de que toda existencia también debe ser inmanente a la conciencia y por lo tanto no habría realidad alguna que trascienda a la conciencia. El *realismo*, en cambio, sostiene con razón la trascendencia de toda existencia frente a la conciencia; sin embargo, puesto que él también considera a la existencia y al modo de ser como inseparables, concluye que también todo modo de ser es trascendente a la conciencia y, por ende, sólo puede ser dado en forma de conciencia en el símbolo o en la imagen. *Por eso el idealismo según Scheler, desemboca necesariamente en el subjetivismo y relativismo*, pues hace depender las condiciones del ente conocido, de la organización contingente del sujeto que conoce. *El realismo desemboca irremisiblemente en el*

escepticismo, porque si la *esencia* del conocer consiste en el retrato sólo podemos comparar imágenes con otras imágenes, pero nunca con el original, de manera que no dispondríamos de ninguna clase de criterio de verdad. Sólo mediante la distinción ontológica descripta, que da por resultado un punto de vista gnoseológico "que se aparta del realismo e idealismo", puede, según la opinión de Scheler, escaparse de estas consecuencias desconsoladoras.

2. La doctrina de los sentimientos de la simpatía

Los más fecundos trabajos de Scheler son las investigaciones dedicadas a lo emocional, en las cuales ha hecho con gran delicadeza *diferenciaciones esenciales en los sectores del sentimiento, impulso y voluntad*. Desde el punto de vista metódico estos análisis son importantes si se considera que aquí, por primera vez, el método fenomenológico fue empleado sobre lo puramente empírico, cosa que estimuló a diversos investigadores (Jaspers, Lersch, etc.) al trabajo fructífero.

En lugar de la distinción conceptual y niveladora de los sentimientos en placer y displacer, Scheler intenta mostrar, mediante análisis, las clases de relaciones de sentimientos que aparecen en el trato interhumano. Aquí distingue Scheler entre "sentir por alguien", "sentir juntos", la compasión, la unificación afectiva, el contagio psíquico y el amor y odio.

"*Sentir por alguien*" es un acto en el cual se lleva a cabo la aprehensión y comprensión de la vida psíquica ajena y, por tal razón, condiciona toda forma de compasión. Para sentir compasión por alguien, tiene que llegarse a conocer previamente la pena del otro. Puesto que el dolor ajeno no alcanza a darse en la compasión misma, más bien dicho dolor ya tiene que haberse dado para que pueda efectuarse un acto de compasión, es inaceptable la hipótesis de que antecede un acto del sentimiento que fundamenta el saber acerca de la aflicción ajena. Sin embargo mediante el acto de "sentir por alguien"

de ninguna manera se traslada el sentimiento ajeno al propio yo, aunque en él se dé la cualidad del sentimiento ajeno. Por eso puede sentirse algo por alguien, sin tener compasión por él. Por otra parte no existe una deducción por analogía, meramente teorética que hace pasar de lo corporal a lo anímico, mediante la experiencia, sino que en razón de la unidad cuerpo-alma, podemos comprender el cuerpo ajeno *como el campo de expresión inmediata de las vivencias del otro*. Así, percibimos de modo inmediato en el sonreír la alegría, en el enrojecer la vergüenza, en las lágrimas el dolor.

El "*sentir juntos*" es un sentir de varios dirigido por igual, en el que el sentimiento del otro es recogido en el propio sentimiento, sin llegar a ser objetivo. Scheler trae aquí el ejemplo de que padre y madre están al lado del cadáver de su querido hijo y sienten juntos el mismo dolor. Este "juntos" es algo último insoluble, que no se puede descomponer en el sentir de uno y del otro, más un saber recíproco acerca del sentimiento ajeno. Sólo en las regiones anímicas más elevadas se suele encontrar esta forma de "sentir juntos", no hay un "placer con" o un "dolor con".

En el caso de la *compasión*, por el contrario, la pena del otro se hace objetiva, lo que presupone un acto del "sentir por alguien" que lo funda. La compasión está dirigida de manera intencional al dolor ajeno, mienta dicho dolor como el del otro y por lo tanto no es una mera repetición que se siente en vista de la aflicción ajena. Si fuese tal cosa, hubiese tenido razón Nietzsche con su rechazo de la compasión como manifestación de decadencia. Pero según Scheler, Nietzsche pasó por alto la oposición de contagio psíquico, es decir, mera repetición del dolor y compasión por el dolor ajeno, por la cual la pena originaria se diferencia por completo, según la cualidad, de la compasión dirigida a ella.

Al *contagio psíquico*, en contraposición al "sentir por alguien" y a la compasión, le falta el carácter intencional y, en contraposición al "sentir juntos", le falta también la participación en la vivencia ajena. Se trata de una transferencia

al propio de estados de sentimientos ajenos, que inclusive no presupone saber alguno acerca de la vivencia ajena. Esto se presenta por ejemplo en aquellos casos donde la alegría o bien la tristeza de una sociedad contagia a un recién llegado con lo cual es posible una recíproca exaltación de los sentimientos, como ocurre en las agitaciones de las masas y también en la formación de la opinión pública.

En la suprema elevación del contagio se pierden en el sentimiento los límites entre el yo propio y el ajeno, y se llega a la *unificación afectiva*, en la que se identifica un ser psíquico con otro. Puede estar el peso principal en el *propio* yo ajeno ("vida en otro") o en el propio ("absorción de lo ajeno"). La unificación afectiva se lleva a cabo, entre otros, en el pensamiento y sentimiento primitivos, en los cultos de misterios de orden religioso, en la hipnosis, en el acto sexual, en la conexión psíquica entre madre e hijo. Para todas las formas de la unificación afectiva vale que ellas siempre tienen lugar de manera automática y sólo aparecen cuando quedan aisladas tanto la capa más baja en el hombre, la esfera de la sensación y del sentimiento como la más alta, la capa noética y espiritual. Así pues, en la unificación afectiva el hombre tiene *que elevarse heroicamente por sobre el cuidado de su cuerpo, así como olvidarse de su propia individualidad espiritual.* Por lo tanto, toda tendencia a la masa absoluta (tal como la guerra) es un proceso de heroicidad y, a la vez, de atontamiento del individuo. La vivencia de síntesis de la unificación afectiva, es una referencia a la vida universal que abarca a los individuos en una unidad, pero que sólo es válida para la esfera vital y no puede constituir el fundamento para una interpretación panteista del mundo, puesto que en las otras formas de la compasión, así como de modo especial en el amor y odio, se experimenta la distancia absoluta entre las personas individuales (1). La compasión no indica que las personas individuales

(1) Aunque más tarde Scheler llega a una interpretación del mundo semejante al panteísmo, vale también allí la separación absoluta de existencia y modo de ser de las personas espirituales e individuales.

son meros modos de un espíritu sobrepersonal, antes bien es justamente lo contrario, un indicador de la diversidad pura y esencial de las personas.

Finalmente *amor y odio* son dos actos absolutamente propios y espontáneos que representan una constante radiación frente al cambio de la situación recíproca de los sentimientos y la disposición anímica, por lo cual el primer acto hace centellear el valor propio del objeto amado, sólo en caso de amor personal descubre el núcleo espiritual de la persona del otro, pero al mismo tiempo revela el límite infranqueable de la esfera íntima de la persona amada. Así, en contraposición al proverbio corriente el amor es "*el acto, que propiamente, devuelve la vista*"; que permite brillar tanto a las personas como a las cosas, a la luz de su pleno valor, de manera tal que el mundo se vuelve tanto más valioso para cada uno cuanto más susceptible de amor es. Estos actos se distinguen, las más veces, de la unificación afectiva y, por lo tanto, son alusiones mínimas a un espíritu universal que todo lo abarca, pero sólo aquí consigue el otro su peculiar realidad *como otro* y aparece en su individualidad, diferente en el modo de ser del propio yo y en su *valor* que, originariamente propio, es *ajeno al "sí-mismo"* y que, justo como tal, encuentra en el amor una respuesta cálida y sin reservas.

El hecho de que el hombre es un *ser de la comunidad*, no significa que pueda ser pensado como componente de algún "todo", sino que en él está arraigada una infinita multiplicidad de actos sociales que aguardan su plenitud en lo más próximo. En ellos el otro llega a darse de manera inmediata. No se trata de que en primer término sólo sería evidente la existencia del propio yo y, que la del otro tendría que ser descubierta por rodeos; antes bien, según Scheler, es en la percepción interior, la cual hay que distinguir rigurosamente de la autopercepción dirigida al propio yo, *donde se da con inmediata evidencia el ser del otro.* Scheler inclusive llega a anteponer la *evidencia del Tú* a la evidencia dada en la autopercepción; pues la propia percepción, significa para él, así

como para Hobbes, la percepción del propio "sí mismo", pero como si yo fuese otro.

3. Valor y persona

(a) *El problema del valor.*

En su ética Scheler trata de demostrar que la objetividad de lo moral sólo puede ser fundada mediante la hipótesis de un reino de valores, independiente del pensar humano. Esta idea de una *ética material de los valores* que parte de valores determinados por el contenido, la coloca frente a la *ética formal de Kant*, que quisiera derivar el valor absoluto de preceptos morales, de un arraigo en una ley moral de carácter formal, o sea carente de contenido.

Con Brentano, Scheler vincula la fundación del conocimiento moral a lo emocional, pero rechaza la analogía entre acto de preferencia y juicio teorético. Según Scheler sólo puede procederse a la inversa de Brentano. Algo es llamado valioso no porque un amor dirigido a ello esté caracterizado como correcto; antes bien sólo puede ser amor *porque en su objeto intencional brilla un valor.* Los conceptos "bueno" y "malo" tampoco los obtenemos, por reflexión, en aquellos actos de amor y odio, sino mediante su realización, en la cual la bondad o maldad de algo se da en sí misma de modo inmediato. Además, el criterio de Brentano no puede aclarar la diversidad de las cualidades de valor como "noble", "distinguidos", "puro", "bueno", "justo", etc.

Pero la verdadera lucha la lleva Scheler contra la ética de Kant, en la cual él ve, directamente, su enemiga mortal. Kant había partido del hecho de que toda ética de fines, bienes y valores, desemboca en el relativismo, porque su apreciación ética descansa sobre lo que hay que considerar como fin o bien, pero esto depende de las interpretaciones de placer y displacer, que cambian de hombre a hombre y de pueblo a

pueblo. Sólo un principio formal, vacío de contenido, que diga al hombre lo que él debe hacer, y que todo ser racional, en esta situación, tiene que querer para mantener el orden del mundo, podría garantizar la universalidad y carácter absoluto de lo moral. De las numerosas objeciones de Scheler a esta opinión, escogemos las cuatro más importantes.

1. *Crítica al formalismo*: Respecto a la ética de bienes y fines, Scheler le da la razón a Kant, pero no tanto en lo que toca a la ética material de los valores, que Kant mezclaba con las dos primeras. *Podemos constatar en las cosas, de modo inmediato, cualidades de valor*, como por ejemplo "lindo", "encantador", "hermoso", etc., que son independientes, por completo, de nuestra opinión y que se ordenan en un *cosmos de valores con leyes propias de dependencia y jerarquía.* Así como una cualidad de color se me puede dar como tal, sin aprehenderla como capa de una superficie corpórea, también es posible *una aprehensión objetiva de valores.*

Los valores no pueden derivarse de cualquier característica constante de las cosas; no son en ningún caso productos de la abstracción, ya que es suficiente una sola acción o un solo hombre para poder aprehender en ello la esencia de un valor, o bien de un disvalor ("valiente", "distinguido", "común"). El conocimiento de los valores tampoco está fundado en un conocimiento libre de valores: no captamos primero cosas puras para asociarlas luego a una idea de valor; antes bien, toda aprehensión de cosas libres de valores es ya un producto artificial de la abstracción, como ocurre, por ejemplo, en la actitud del investigador de la naturaleza. En verdad, el conocimiento de valores, por regla general, precede al conocimiento más exacto de las cosas. Así, por ejemplo, comprendemos una imagen como bella, sin saber en qué características de la imagen se encuentra la belleza, o un hombre nos es antipático, sin que podamos asociar esta avaloración a determinadas propiedades. *Esta preeminencia y la originalidad del conocimiento de valores ante toda aprehensión puramente teorética*, se funda en última instancia en el hecho de que los

actos de amor y de "tomar interés por", están en todos los demás actos (representación, juicio, percepción, recuerdo).

Así pues, se ve que es incorrecta la afirmación de que lo independiente del albedrío subjetivo pueda ser sólo una ley formal. El análisis fenomenológico descubre, más bien, la existencia de un reino de valores, fundado en sí mismo y totalmente *objetivo*. En este reino se puede establecer una articulación, de acuerdo a los más variados puntos de vistas: hay que distinguir entre *valores-personas* y *valores-cosas*; *valores propios* y *valores ajenos*; *valores de actos* (por ejemplo, conocimientos, amor, voluntad) y *valores de reacción* (por ejemplo, compasión); *valores de la conducta moral o de los sentimientos morales en general, de la acción o del obrar* y *del éxito*; *valores de la intención* y *del estado o condición* (= valores de puras vivencias); *valores de fundamento* y *valores de relación* (por ejemplo valores de la persona y valores de la relación de la comunidad, fundados en aquélla); *valores individuales* y *colectivos* (= valores de un individuo como miembro de un ente colectivo, por ejemplo de una clase o profesión); *valores en sí mismos* y *valores derivados* (por ejemplo valores instrumentales).

Los valores más altos son los valores de la persona. Su realización no tiene lugar conforme a su aspiración previa. El que se propone esto último es un fariseo y por eso excluye precisamente la realización de valores en sí. Scheler lo expresa de esta manera: *Los valores morales no se encuentran en la dirección del fin sino a las espaldas de los actos intencionales*. Por ejemplo, quien es cariñoso para con otro, realiza el acto de ser-cariñoso no porque lo persiguiera —porque él, en verdad, dotado con el predicado de valor "cariñoso", aspiraría a sí mismo—, sino porque él estaba totalmente aficionado al otro y, de este modo, orientado a valores muy diferentes.

2. *Crítica del subjetivismo*: Como fenomenólogo Scheler, como es natural, tampoco puede compartir la doctrina de Kant, de que el *a priori* es un producto de la subjetividad, que en lo teorético produce las leyes de la naturaleza y que en lo

práctico se da en sí mismo la ley. Antes bien, según Scheler, lo *a priori es todo contenido* esencial que, como tal, llega *a poseer el carácter intuitivo de "dado en sí mismo"* independientemente de la especie y condición del sujeto pensante. La doctrina kantiana de la actividad ordenadora de la razón teórica y práctica, tenía como presupuesto la errónea teoría natural-mecanicista del hombre. Éste tenía que ser considerado en lo teórico como un haz de ideas, de acuerdo con Hume; y en lo práctico como un haz de impulsos, según Hobbes, para que un factor de ordenamiento, como la razón, apareciera como necesario. Pero lo peculiar de toda personalidad moral verdaderamente grande es, precisamente, que ella no necesita de semejante intromisión del poder de la voluntad moral en la vida impulsiva, porque está ya tan familiarizada con el orden objetivo de los valores, que la aparición de los impulsos, condicionada a la índole de la situación, corresponde de suyo a dicho orden.

3. *Crítica del racionalismo*: Como otro error de Kant, Scheler censura que toda la esfera emocional esté separada del conocimiento ético. Los valores, sin embargo, sólo son accesibles para actos del *sentimiento de valores*, lo mismo que las jerarquías de valores se dan en *actos de preferencia* propiamente *emocionales* pero que no son, en manera alguna, ni actos de conocimiento, ni de elección. Un ser de entendimiento puramente lógico, no sabría lo que significa "valor". Puesto que la aprehensión de valores implica toda otra aprehensión, también resulta de este aspecto que todo conocimiento, en última instancia, se funda en lo emocional y que el amor abre lo más hondo del mundo, porque los más altos valores de la persona sólo son accesibles al amor.

Un problema especial de la ética lo constituye *la jerarquía de los valores*; pues en cada situación en la que el hombre tiene que decidirse, se trata de aprehender el más alto valor. Scheler cree poder indicar *cinco criterios generales* según los cuales el más alto valor puede distinguirse del más bajo: los

valores son tanto más altos cuanto más duraderos son (1); cuanto menos tengan que ser divididos en la participación de muchos (por ejemplo una obra artística en contraposición a los víveres) (2); cuanto menos estén fundados en otros; cuanto más profundamente satisfagan; y cuanto menos relativos sean a una especie del sentir, dependiente de la específica organización natural (por ejemplo, valores de lo religioso en contraposición a lo útil desde el punto de vista humano).

4. *Crítica del absolutismo y rigorismo*: Para Kant fue evidente que el carácter absoluto de lo moral es idéntico a su *validez universal.* Scheler niega esto de modo terminante. Es del todo posible que yo deba hacer algo en una determinada situación, que sólo para mí es bueno, pero no para otro en esta situación. Scheler imprime para eso la fórmula "*lo en-sí-bueno-para-mí*". En esto no se encuentra oculto ni un relativismo ni una contradicción lógica. Con ello se mienta que en la misma jerarquía objetiva de los valores ya está contenida la referencia a determinados individuos reales. Así pues, el carácter absoluto de los valores y la insustituible significación propia de la persona individual, no se compensan recíprocamente; lo bueno-en-sí encierra la singular "exigencia de la hora". Lo que es válido para la persona individual es igualmente aplicable a las comunidades, en especial a los pueblos; también ellos tienen que cumplir su única y especial tarea. Estas ideas expresadas en la ética, que hacen conciliar al relativismo con el punto de vista del absolutismo, Scheler las traslada al dominio del conocimiento teorético, mediante el pensamiento de las concepciones del mundo, de validez individual.

(1) Con esto no se mienta la duración de los bienes (cosas de valor) que dependen de la casualidad, sino el hecho de que determinados valores son *dados* fenoménicamente *como* "duraderos". Así el amor, por ejemplo, contiene o encierra la duración; no tiene sentido decir "te amo ahora", como por otro lado tiene sentido expresar este deseo: "ahora quisiera comer una manzana".

(2) Por eso, las raíces del conflicto de intereses interhumanos o interestatales se encuentran en la esfera inferior de valores; pues en los valores indivisibles y más altos no hay conflicto por intereses.

(b) *La esencia de la persona.*

El concepto de persona que pertenece a las más fundamentales categorías de la filosofía de Scheler, ya lo encontramos en diversos pasajes. Aquí Scheler va en contra tanto de la interpretación escolástica-medieval, como de Kant. En la determinación de este último, por la cual la persona sólo puede pensarse como la X indeterminada de cierta actividad de la razón, reside justamente, según la interpretación de Scheler, el punto principal de la evidencia de que la persona no significa ni una cosa ni una sustancia; en cambio, el error está en presentar aquí un esquema vacío, universalmente válido en su aspecto formal y en identificar a la persona con él mismo.

El punto de partida para una solución positiva se encuentra, según Scheler, en la *doctrina del acto.* En el análisis fenomenológico podemos investigar las entidades de los diversos actos (juicio, representación, amor, etc.) Se pregunta ahora qué es lo que junta en una *unidad* a estas entidades de los actos, con entera independencia de la organización natural del portador de actos respectivo (por ejemplo el hombre), sólo por cuya eliminación se habían logrado tales entidades. Este factor de unidad es la *persona* que Scheler define como la "*concreta y en sí misma esencial unidad de ser de actos de esencia heterogénea*". La heterogeneidad de la esencia de los actos es en esto de fundamental importancia, pues para los individuos que sólo ejecutan actos homogéneos, no existiría problema alguno. Por tal razón, el Dios aristotélico, en cuanto pensamiento que se piensa a sí mismo, tampoco es persona. La persona es el fundamento para las entidades de actos, con tal que ella represente el presupuesto para su concreción, es decir, su traslado al ser. A causa de su carácter fundamentador, la persona nunca puede definirse como mera conexión de actos. Por otra parte, tampoco es una cosa sustancial que siempre está ahí, presente y que todo hombre lleva a pasear consigo. No es absolutamente nada sobre o detrás de los actos, *sino que existe y se experimenta en sí misma sólo en la ejecución de*

los actos. Sin quedar absorbida en un acto, la persona está siempre, por entero, en todo acto concreto. Resulta por lo tanto una constante "variación" de acto en acto, una pura mudanza de la totalidad de la persona. Con esta idea, de que la persona "siempre es de otra forma", trata Scheler de escapar tanto de los extremos de la concepción racionalista de la sustancia como de la disolución del ser en puro devenir, según la filosofía de la vida.

Pertenece a la esencia de un acto el ser dado sólo en la ejecución y en la reflexión (1) que se lleva a cabo con ella, la cual acompaña al acto pero no lo objetiva. *Es por eso que los actos no son susceptibles de objetivación*. La persona es aun menos posible de objeto o actos cognoscentes. Por tal razón también es algo muy distinto del yo, que siempre puede aprehenderse como objeto de la percepción interior. A causa de la trascendencia frente a toda posibilidad de objetivación, sólo es posible una comprensión de la persona ajena y también de la persona absoluta de Dios, sólo *en la co-ejecución* de sus actos. En cambio, por esta razón es imposible una ciencia de la persona. Ella se sustrae a la intervención de la investigación psicológica. Según Scheler, de ningún modo puede considerarse al ser de la persona como algo psíquico, porque lo psíquico siempre es objetivable; la persona es, más bien, indiferente a lo psico-físico. Ella inclusive no vive en el tiempo, aunque sus actos se lleven a cabo en el tiempo fenoménico.

Lo que distingue a las personas entre sí es su mero *modo de ser*, ya no pensable de manera universal. Scheler rompe aquí con el pensamiento de Platón de que las entidades son universales *eo ipso*. La idea de una persona individual, por ejemplo la de Goethe es, como tal, individual y excluye por lo tanto toda posibilidad de repetición.

En la idea de la persona absoluta, única, esencial, y diferente en cuanto al modo de ser, se encuentra al mismo tiempo

(1) La reflexión hay que entenderla aquí, aproximadamente, en el sentido que da Brentano a la "conciencia secundaria".

un principio de valor, que expresa *que todo ente es tanto más superior en su valor, cuanto más individual, irrepetible y personal es*, pero no cuanto más una cosa es miembro de una totalidad superior, como pretenden las concepciones del mundo organicistas y universalistas. Sin embargo la persona es esencialmente social; está en relación con otras personas. Pero, frente a la esfera social, está en la persona una última esfera de la interioridad o intimidad, que también es inaccesible para el amor más puro y profundo.

Del principio de solidaridad, que se toma de experimentar la total corresponsabilidad de cada persona por otra, se origina el concepto de *persona-colectiva* (por ejemplo, iglesia, nación) que representa, junto a la comunidad y sociedad, una propia forma unitaria de individuos espirituales. Puesto que toda persona colectiva puede ser, a su vez, persona singular relativa, surge de este pensamiento la idea de una *estructura jerárquica de personas* en la cual como cúspide de esta pirámide de personas se requiere la persona absoluta, esencialmente necesaria y que ya no puede ser miembro: Dios.

Pero, aun, desde otra face logra Scheler el concepto de Dios a partir de su doctrina de la persona. Frente a los actos están los objetos intencionales, y frente a la unidad de los actos, la unidad de los objetos. Aquella "persona" significa, así, este "mundo" (1). A causa de la recíproca correspondencia de acto y objeto también la unidad de todos los objetos posibles, es decir, la total conexión del mundo que nunca se da a un ser espiritual finito exige un correlato personal y éste sólo puede ser Dios.

Scheler trata de establecer la conexión entre la doctrina de la persona y la doctrina de los valores, por medio del proyecto de un sistema ideal de *tipos puros de personas portadoras de valores*, según el cual resulta para él esta jerarquía: 1. El *santo*; 2. El *genio*; 3. El *héroe*; 4. El *espíritu conductor*; 5.

(1) La oposición "persona-mundo" es expresamente contrapuesta a otras dos: "cuerpo-mundo circundante" y "yo-mundo externo".

El *artista* del *goce*. Pero, además, el amor de Dios ha creado una imagen de valor individual para cada persona, y la ha dibujado ante ellas como espíritu. A la vista de esta imagen la persona comprende su valor esencial irreemplazable, que contiene para ella el deber individualmente válido en toda actividad vital.

4. Filosofía de la religión y doctrina de Dios

Al problema de un conocimiento metafísico de Dios y de su relación con un saber religioso acerca de Dios, Scheler lo trató de resolver mediante algunas distinciones abstractas, las cuales corresponden a las diversas especies de saber acerca de lo absoluto. Distingue tres especies de conocimientos de Dios: el metafísico-racional, el natural y el positivo.

El *metafísico-racional* todavía no recurre a instancias de conocimientos específicamente religiosos; de ahí que también esté limitado a unos pocos conocimientos fundamentales; en todo caso, según Scheler, la totalidad del saber que puede adquirirse por vía racional en el marco de una llamada "teología natural", es mucho menor que aquel que sostiene la tradicional doctrina escolástica. En el fondo sólo es cognoscible, por vía racional, por una parte el hecho de *que todo ente se divide en el ser relativo y en el absoluto (ens a se)*, por lo cual lo último sólo se hace patente debido a que en el ser relativo también se ve junto su no-ser relativo y, por lo tanto, por ello "mediante", se ve lo absoluto y, por otra parte, *el ser necesario de todo relativo fundado en lo absoluto*. De este modo, lo absoluto se convierte en la prima causa de todo otro ser, en la causa suprema del mundo, mientras que el propio mundo, mediante este conocimiento obtiene el carácter de contingente, del "*ens ab alio*". No va, sin embargo, más lejos el forzoso conocimiento metafísico; o permanece siempre hipotético, o ya presupone las otras dos especies de conocimientos específicamente religiosos. Toda descripción de lo absoluto,

en cuanto a contenido se refiere, sale del marco de la metafísica racional; sobre todo que pueda concebirse el conocimiento de este absoluto, como Dios personal y, de este modo, como el sumo bien, el *sumum bonum.*

El conocimiento natural y el conocimiento positivo de Dios sólo pueden llevarse a cabo en el *acto religioso*, que representa una cualidad en absoluto peculiar del acto espiritual, no reductible a ningún otro fenómeno psíquico y que no puede describirse de ningún otro modo que no sea mediante la indicación de las especies de objetos que son dados en este acto: *son objetos de la especie divina.* Lo divino se da siempre como *ente absoluto y sagrado.*

Mientras que la primera característica todavía puede comprenderse de modo racional, al menos parcialmente, la significación de "sagrado" no puede aclararse en el plano de lo racional puro, sin la ejecución del acto religioso. *Per analogiam* después puede trasladarse a lo divino, que se aprehende en el acto religioso, características como espíritu, razón, voluntad, amor, etc. Según la doctrina escolástica estos conocimientos cualitativos de Dios son posibles dentro de la metafísica racional, en el plano del entendimiento puro; pero para Scheler, ellos arraigan en última instancia en el acto religioso: *sólo después que a través del acto religioso se da lo divino como absoluto y sagrado, pueden emplearse, per analogiam, tales determinaciones.* Pero desde el punto de vista de quien lleva a cabo el acto religioso, tampoco estas determinaciones significan enriquecimiento alguno en cuanto al contenido, porque en ellas sólo se destacan circunstancias que son ya aprehendidas en el acto religioso, de acuerdo a su sentido.

A pesar de ello, la doctrina de la analogía puede emplearse como fundamento de un conocimiento religioso de Dios, en el sentido de una ciencia racional, cuando ella se fija como fin pensar la esencia de lo divino de manera que el mundo resulta ser revelación. Se trata aquí de una "cuasi-conclusión" de Dios, partiendo de los rasgos esenciales del mundo; cuasi-conclusión, porque no hay una "conclusión de regreso" del mundo a su

"causa" sino que la conclusión se funda más bien en el *reflejo simbólico de Dios en la estructura esencial del mundo.* Sobre esta base pueden rsultar, *per analogiam*, numerosas determinaciones de Dios, sobre todo respecto a las dimensiones de número, tiempo, espacio y dimensión, que dominan el mundo; las determinaciones de la absoluta unicidad, *aeternitas* (= supratemporalidad y que no expresa como la sempiternitas "lo que dura" a través de todo tiempo), ubicuidad e inmensidad. Por último también pertenece a la esencia de la divinidad la "*immanentia Dei in mundo*", el ser de Dios "en" todo otro ente; sólo a causa de esta inmanencia, de la presencia de Dios en todo ente, que debe distinguirse en forma rigurosa del concepto panteísta contrario de la *inmanentia mundi in Deo*, puede existir una omnisciencia y omnipotencia de Dios.

Dos son, sobre todo, las características que separan el conocimiento propiamente *religioso* de Dios, del metafísico-racional: el hecho es que el primero está siempre fundado en la *revelación* y que sólo en él, pero no en el conocimiento racional, *Dios* se da *como persona.* Un conocimiento racional de la persona de Dios está, según Scheler, totalmente descartado; inclusive puede comprenderse por vía racional por qué dicho conocimiento está excluido: mientras todo otro ente no hace nada a favor ni tampoco en contra para llegar a ser conocido o no, el conocimiento de la persona depende también del objeto del conocimiento, por lo tanto de la persona misma: inclusive personas finitas pueden ocultar su esencia, de otro modo se dan como ellas son. Pero como están ligadas a la corporeidad, no pueden seguir engañando a la existencia. Pero también la persona absoluta y divina puede eso. Ella no sólo puede callar, como la persona finita, sino *callar su existencia.* De ahí que hay un acto de Dios libre y espiritual, cuando se inclina hacia el ser finito y se da a conocer como persona. Por eso todo conocimiento religioso de Dios es, inclusive, un *saber a través de Dios*, en el sentido de que el llevar a cabo este saber no depende sólo de la actividad del sujeto cognoscente sino también de lo conocido, es decir, aquí de Dios mismo.

Ahora bien, según la doctrina de Scheler el acto religioso no es algo que el hombre pueda efectuar o no. Antes bien, se trata de que *todo* hombre, quiera reconocerlo o no, ejecuta este acto porque su ejecución está ligada, por una legalidad esencial, con el ser de cada espíritu finito como tal. Pero eso no significa, en cambio, que en todo ser espiritual se encuentre semejante creencia de Dios; pues es valedero el hecho de que *cuanto más superior es una especie espiritual de actos, tanto más grandes son los peligros de engaño que en ellos se encuentran.* En el acto religioso tales peligros son los más grandes. El engaño consiste aquí en que un bien finito (valor monetario, amor, conocimiento, etc.) es "endiosado". Es por eso que todo ateísmo tiene su fundamento no en un conocimiento defectuoso de Dios, a causa de la no-realización del acto religioso, sino en un permanente engaño sobre el objeto del acto religioso. De ahí que pueda establecerse esta ley esencial, de carácter universal: *todo espíritu finito cree, o en Dios o en un ídolo.*

Si a través de estas características el conocimiento metafísico de Dios se diferencia del religioso, este último, fundado en el acto religioso y la revelación, se divide, a su vez en conocimiento natural y positivo. El *conocimiento natural de Dios* es por completo *extra-histórico*; cualquier objeto finito o suceso del mundo puede constituir el punto de partida de una revelación natural de Dios. En cambio el *conocimiento positivo de Dios* es siempre *histórico* porque está ligado a la existencia de determinados hombres que aparecen en la historia de la humanidad, de los "homines religiosi" o "santos". En contraposición al simple maestro de salvación, que sólo procura un contenido teorético de la doctrina, en el santo es decisiva la persona misma, porque la revelación está también arraigada en una especial *relación de ser* del hombre hacia la persona salvadora: en la creencia en él y en sus discípulos. Estas determinaciones del concepto del conocimiento positivo valen con entera independencia de la cuestión de cuándo y dónde se hace efectiva alguna vez, históricamente, tal revelación.

Mediante este positivo conocimiento de Dios se acaba el conocimiento natural, pero la realización de un conocimiento natural de Dios no presupone la del positivo. El saber natural está, por consiguiente, entre el racional-metafísico y el positivo; excede el límite del primero, porque él es más aprehendido por la esencia de Dios, que concebible por vía racional; pero aún no va tan lejos como para dirigirse a una religión revelada, de carácter positivo e históricamente tradicional.

Scheler llama a su teoría sobre la relación de metafísica y religión *sistema de conformidad*, con lo cual quiere hacer resaltar que estos dos dominios, a pesar de su independencia y heterogeneidad, están unidos en una unidad superior. Ellos son diferentes por el objeto, el acto y los valores conocidos: el *objeto* religioso no puede caracterizarse con referencia a otros objetos finitos antes de que él fuera aprehendido; el *acto* religioso no puede ser reducido a otras actividades anímico-espirituales (representar, juzgar, sentir, querer, etc.); el *valor* religioso del santo se diferencia en principio de todo mero valor ético. El conocimiento metafísico es siempre una actividad racional más espontánea; el saber religioso es más una recepción pasiva; el saber metafísico sólo está unido al "vuelo" del alma, específicamente filosófico; el conocimiento religioso, además, a determinadas condiciones personales y morales (quien "vive para el estómago", no puede llegar al conocimiento religioso); el conocimiento metafísico puede representarse en conceptos claros y formularse en principios claros; el pensamiento religioso está limitado a lo simbólico y gráfico (aquí sería posible la traducción a lo metafísico, pero queda excluida dicha posibilidad a causa de la diversidad de ambos); en lo tocante al grado de certeza vale que en la metafísica sólo dos principios sean ciertos de modo absoluto: que hay un *ens a se* y que éste es la prima causa del mundo; por el contrario, todo otro saber permanece en el plano de lo hipotético, mientras que el conocimiento religioso posee evidencia en todos sus puntos (no hay una "creencia hipotética" análoga al saber racional-hipotético).

También en el fin último existe diferencia: el conocimiento metafísico pregunta por la *realidad última*, el ente absoluto, mientras que el conocimiento religioso se dirige hacia el *summum bonum*, porque el camino religioso es un camino de salvación, no un camino de conocimiento. Por eso el aspecto subjetivo de Dios es también distinto: el Dios de la religión es siempre un Dios *viviente*, que se representa en los rasgos antropomórficos de la ira, el amor, el perdón, etc., mientras que el Dios metafísico representa un *ser rígido supratemporal*, en el que no son comprobables propiedades que aparezcan por analogía de actos y sucesos temporales. Finalmente, aún existe diferencia en los tipos de personas que procuran el saber acerca de Dios. El metafísico es *investigador*. Su transmisión del saber, la doctrina y la enseñanza, la forma sociológica que resulta de esta transmisión, es la escuela. El correspondiente tipo de persona en el dominio de la religión es el *santo*, la transmisión del saber se lleva a cabo mediante el ejemplo y los discípulos y la respectiva forma sociológica es la iglesia.

Todas estas diferencias no impiden la correspondencia y en última instancia la *unidad de metafísica y religión*. Esta unidad se funda en la comprensión de la *unidad del espíritu humano*, según la cual los conocimientos metafísico y religioso no se contradicen entre sí y, además, en la comprensión de la *unidad óntica de los objetos intencionales de la religión y metafísica*; pues tiene que ser considerado como válido *a priori* el hecho de que la salvación e infortunio de todas las cosas, incluido el hombre, depende de lo *real* absoluto y, a la inversa, que lo sagrado absoluto es al mismo tiempo la realidad absoluta. Esta identidad del objeto intencional insiste en llegar hasta ella por la religión y la metafísica, mediante la simultánea heterogeneidad del procedimiento: la religión parte de lo sagrado absoluto, por lo que resulta secundario el hecho de que ello sea lo real absoluto. La metafísica, por el contrario, parte de lo real absoluto, apareciendo secundario el hecho de que ello sea lo que conduce al hombre a la salvación.

Así pues, religión y metafísica son esbozadas en calidad

de complementos. Es cierto que las dos juntas aún arrojan una imagen inadecuada de lo divino, pero ésta es más completa que la que surge mediante la unilateral absolutización de uno de los dos modos de lo dado: el Dios verdadero no es tan vacío y rígido como el Dios de la metafísica, pero el Dios verdadero no es tampoco tan íntimo y tan viviente como el Dios de la mera creencia.

En este sistema de conformidad metafísica y religión, según la opinión de Scheler, deberían darse libremente la mano sin que resulte una violación espiritual de un dominio por el otro: la religión no es un mero grado inferior del verdadero conocimiento metafísico de Dios, una mera "metafísica para el pueblo", según la filosofía del idealismo alemán, ni es válido lo inverso, que la metafísica es un grado inferior de la religión. Pero, inclusive, es negada aquella "identidad parcial", como se admite en la doctrina católico-tomista según la cual metafísica y religión poseen un fundamento común. La "conformidad" es entendida por Scheler sólo en el sentido arriba expresado, no en el de la identidad, tampoco en el de una identidad parcial.

Esta doctrina de Dios fue, más tarde, en gran parte abandonada por Scheler porque en ella, en definitiva, el *ens a se* metafísico absorbía lo religioso, se quitaba otra vez a lo absoluto el carácter de la personalidad, y se veía en él una trágica división original en un principio impulsivo cargado de fuerzas, pero ciego y un espíritu ordenador, pero carente de energía. De esta separación surge el proceso del mundo cargado de conflictos, que ahora se interpreta, al mismo tiempo, como el proceso del devenir divino, un proceso cuya problemática se concentra, ante todo, en el "corazón del hombre".

5. El hombre en la estructura jerárquica del mundo.

En su última obra, Scheler trata de esbozar una antropología cosmológica que quiere determinar el puesto privile-

giado del hombre en el universo, mediante un rico esquema jerárquico del ser viviente, que se aparta de las usuales divisiones, en especial de la radical separación de "naturaleza" y "espíritu". De esta manera se intenta superar la contradicción entre el *concepto científico natural* del hombre, según el cual éste sólo constituye un pequeño rincón en el reino animal, que sólo se distingue por su mayor complicación, y el *concepto esencial* del hombre que deslinda a éste, en forma nítida, de todo lo animal. El presupuesto de los análisis de Scheler, que se refieren a todo ente real por encima de la naturaleza inorgánica, es el hecho de que la esfera de la vida coincide con la esfera de lo anímico, de ahí que todo ser viviente posea un "ser-para-sí" o ser interior, así como toda criatura viviente que participa de una forma esencial superior, lleva en sí los principios inferiores.

La primera forma esencial es el *impulso afectivo*, carente de conciencia, de las plantas. Representa una unidad indiferenciada, unidad de impulso y sentimiento, al que le falta toda sensación y representación. Las únicas condiciones son aquí una mera "dirección-hacia" y "desviación-de" un placer y padecimiento sin objeto. El impulso afectivo constituye en la planta el único principio, pero se encuentra hasta en los extremos superiores de la actividad espiritual del vapor, la fuerza emocional que lleva e impulsa a todo acto creador (1). El hecho de que todavía falten en la planta las sensaciones, tiene su fundamento en que éstas son necesarias sólo a los seres vivientes que se mueven, pues, como Scheler lo define al estilo "behaviorista", en la sensación se trata de un específico anuncio retroactivo a un centro de los estados orgánicos y motrices momentáneos del ser viviente, con el fin de la modificabilidad de los movimientos que siguen en el instante próximo. Las plantas nacen sin esa "función de vigilancia exterior" de las sensaciones. Asimismo, falta aquí toda "memoria" que rebase la dependencia del respectivo estado vital frente a toda

(1) En este punto se muestra claramente la influencia de la doctrina freudiana del impulso.

la prehistoria y con ello toda capacidad de aprendizaje que poseen ya los animales más primitivos. De la vida impulsiva animal existen aquí sólo el impulso a la nutrición, al crecimiento y reproducción, todos los cuales, sin embargo, se conservan en la oscura unidad del impulso afectivo.

En el hecho de que la planta no dispone de una espontánea búsqueda de alimentos y activa elección del compañero sexual (sino fecundación pasiva mediante viento y animales), hay que ver la prueba *de que la vida en contraposición al criterio de Nietzsche, no es esencialmente voluntad de poderío.*

Aunque el impulso afectivo de las plantas, dirigido totalmente hacia afuera, es "extático" y falta todo giro reflexivo de la vida sobre sí misma, se encuentran las *formas de expresión* más primitivas, es decir, una cierta fisiognómica de los estados internos, por ejemplo, fresco, marchito, exuberante, pobre, etc. En cambio falta, aquí por completo, la función del "darse a conocer".

Así como el principio del poder, fracasa el principio de utilidad; la enorme multiplicidad de colores y formas es más bien una referencia *a un principio pleno de fantasía juguetona, en la raíz ignota de la vida, que regula solo el plano estético.* A causa de la indiferenciación de las funciones de la vida, de su inmediata inclusión en la corriente de la vida universal, la planta es, entre todos los seres vivientes, el que está más próximo al mecanismo; en cambio con su creciente estructura jerárquica y división del organismo en órganos y funciones parciales, los seres superiores se acercan más bien a la estructura de la máquina.

La segunda forma vital que constituye una capa encima del impulso vital, es el *instinto*. Es una conducta objetivamente con sentido, por lo tanto teleoklina para el viviente u otros vivientes; que transcurre en forma rítmica; ajustada de modo fijo a situaciones típicas de la especie; innata y hereditaria, por lo tanto imposible de influir mediante ensayos, sino acabada desde un principio. El instinto fracasa por completo frente a situaciones nuevas y desacostumbradas.

Con la paulatina aparición de sensaciones, representaciones e impulsos aislados que se destacan del complejo total y de la rigurosa asociación significativa de la conducta, y con la liberación del individuo de la estrechez de la especie, el instinto se desintegra poco a poco y al mismo tiempo se desarrollan la inteligencia práctica y la memoria asociativa; la primera llevando a la fijeza del instinto a formas más móviles y referidas a lo individual; la última mecanizando el proceso automático del instinto y transformándolo en posibilidades de combinación más amplias y despojadas del sentido.

La *memoria asociativa* significa una más larga y constante formación de la conducta, dotada de mayor sentido, por la cual el éxito está en rigurosa dependencia con el número de ensayos. El presupuesto de ello lo constituye el hecho de que un impulso de repetición se combina con un anuncio retroactivo del éxito a un centro vital que falta en la planta. Mediante este principio es posible la adaptación de un ser viviente a situaciones no típicas de la especie, es decir, a situaciones típicas del individuo en las que se cae repetidas veces.

La *inteligencia práctica*, como cuarta forma esencial de la vida, representa una conducta repentina, independiente del número de ensayos, plena de sentido frente a situaciones del todo nuevas, por lo tanto, ni típicas de la especie ni típicas del individuo, como ya ocurre, por ejemplo, en los antropoides.

Ahora bien, la cuestión es si el hombre es un simple animal más desarrollado, o si hace irrupción en él un principio del todo diferente a las formas esenciales anteriores, y completamente inderivable de ellas. Si el hombre fuese un mero *hombre-utensilio*, "homo faber" no existiría ninguna razón en favor de la hipótesis de un ser distinto del animal: entre un inventor como Édison (1) y un antropoide sólo existe una distinción gradual, pero no esencial. Scheler va inclusive hasta el extremo de reconocer la fórmula de Nietzsche de que, en caso de que la naturaleza humana sea meramente práctica, el

(1) En tanto que su trabajo sólo entre en cuenta *como inventor*.

hombre es un "animal enfermo"; pero un ser que en su trabajo, en el sentido de la formación de utensilios, se imagina algo, tendría que producir un efecto muy ridículo, porque sus carencias, su inadaptabilidad al mundo circundante, que harían necesario la formación de instrumentos, adquirirían el carácter de preferencia.

Pero de hecho cree poder sostener el puesto preferencial del hombre en el cosmos, en razón de una nueva capa del ser, la del *espíritu.* Si en su doctrina de la persona había calificado como espiritual al ser-persona indiferente a lo psico-físico, ahora trata de establecer un deslinde entre espíritu y mera vida. El animal, aún el más inteligente, siempre se encuentra en una determinada estructura del mundo circundante, en el cual sólo le es dado lo esencial impulsivo como centro de resistencia para su desear y aborrecer. En cambio, el espíritu se libera de esta impresión de lo orgánico, rompe la estrecha envoltura del mundo circundante y en lugar de la estrechez del "medio" aparece la libertad respecto a él: "*apertura al mundo*". De ahí que las cosas ahora pueden ser aprehendidas en su existencia y modo de ser independiente del estado impulsivo del observador. *Con ello un ser viviente logra, por vez primera, el acceso al reino de las entidades ideales*, que constituye, por decirlo así, las ventanas a lo absoluto, se reconoce lo necesario frente a lo mero contingente. Como correlato de la conciencia del objeto se forma la *autoconciencia*, la capacidad de la reflexión activamente consciente sobre sí mismo. Pero el propio ser espiritual —en ello Scheler sigue aferrado— no es susceptible de ser-objeto, es pura actualidad.

Aquí entra en juego un pensamiento importante para el cambio de la visión del mundo scheleriano. En sus estudios psicológicos y en especial, en sus sociológicos se había cristalizado cada vez más la idea *de que lo espiritual como tal es un absoluto impotente y falto de fuerza* y que sólo puede ejercer una función negativamente reducida, de opresión y desopresión frente a las fuerzas propiamente positivas pero ciegas de la capa vigorosa de la vida. Lo inferior es lo fuerte en

sentido propio; lo superior y aquello que otorga sentido, lo débil; un espíritu absoluto sería al mismo tiempo un principio de debilidad absoluta. Por tal razón la corriente de las fuerzas del mundo corren de abajo hacia arriba y no a la inversa. Esto aplicado al hombre significa que una actividad específicamente espiritual, una aprehensión esencial del ente, sólo es posible a través de una represión y eliminación del impulso. Sólo como "asceta de la vida" el hombre podría alcanzar su puesto de preferencia en el mundo.

A raíz de la nueva concepción de la idea de espíritu ya no era posible sostener la hipótesis de un Dios personal, trascendente, tanto espiritual como todopoderoso. Si el mundo es dominado a través de la lucha entre impulso y espíritu, lo impulsivo es lo propiamente creador y el espíritu solo ejerce una pasiva función de ordenamiento, lo absoluto mismo no puede considerarse como acabado, *más bien hay que admitir ya dentro del ser absoluto una división entre un ciego impulso primitivo y el espíritu* que se chocan en su antagonismo y, como resultado de su lucha, temporalizan la historia universal. En el hombre se libera el espíritu del impulso y el ente primordial vuelve a encontrarse en sí. *El devenir del hombre es así simultáneo con el devenir de Dios.*

En esta última fase metafísica de Scheler se quiere ver una caída desde la cima de su creencia cristiana o, a la inversa, una desilusión y liberación de su espíritu de las ideas religiosas; en todo caso, el mismo Scheler no ve en este panteísmo del devenir aquel sombrío pesimismo que otros quieren leer en ello. Su ferviente afirmación del ser tampoco pudo ser destruida por esto, trágico en su origen, a raíz de lo cual Dios necesita del hombre para llegar a la conciencia de sí mismo. En la lucha por el espíritu advirtió la suprema realización del sentido, que sólo puede alcanzarse en el sacrificio activo y personal, no en la certeza teorética. Pero quienes no están en condiciones de soportar un Dios del devenir, Scheler objeta que la metafísica no es una institución de seguros para espíritus débiles y necesarios de protección.

Crítica

Si partimos del hecho de que Scheler empleó el método fenomenológico de Husserl en numerosos planteamientos filosóficos, tal afirmación debe utilizarse con precaución. Hay entre Scheler y Husserl una enorme diferencia en la interpretación del método fenomenológico. Husserl, desde su concepción de la fenomenología, está cerca de Kant y se ha acercado en su posición filosófica cada vez más a Kant. Scheler, en cambio, siempre se encuentra en fuerte polémica con la filosofía de Kant. Así pues, para Husserl el método fenomenológico está necesariamente conectado con la idea fundamental de la filosofía trascendental, del acceso, en principio consciente a los objetos, mientras que para Scheler el método fenomenológico no sólo nada tiene que ver con el idealismo trascendental, sino que sólo dentro de una interpretación ontológica del conocimiento puede ser puesto de relieve.

Ventajas y peligros de la filosofía de Scheler moran en estrecha unión. Sin duda, su filosofía contiene un número muy grande de ideas fructíferas. Pero al mismo tiempo, no desaparece la impresión de que Scheler, a veces, era cautivado de tal modo por la abundancia de dichas ideas, que ellas casi le ahogaban, no encontrando el tiempo necesario para ordenar sus intuiciones de modo sistemático, fundar y fundamentar lo bastante sus afirmaciones. Falta en Scheler el rigor metódico que podemos observar en Brentano y Husserl. Esta carencia repercute desfavorablemente en cuatro aspectos:

Primero: muchos de sus argumentos quedan fijos en *descripciones gráficas*; no prosperan en claridad conceptual. En apoyo de la afirmación del empirismo moderno de que el error fundamental del sistema de la filosofía tradicional consiste en pensar con imágenes en lugar de hacerlo con conceptos precisos, la filosofía scheleriana ofrecería muchos datos.

Segundo: se encuentra a menudo en él la tendencia a realizar síntesis con heterogéneos motivos del pensamiento

filosófico, que apenas pueden unirse. Muchas de sus tesis tienen por eso el carácter de *construcciones no inteligibles por vía conceptual.* Dos ejemplos pueden darse al respecto: en sus análisis de los sentimientos de la simpatía, Scheler hace resaltar que la unificación afectiva es un síntoma para una vida universal que abrace a todos los individuos, mientras que al mismo tiempo, las personas espirituales hay que concebirlas como componentes distintos entre sí por su esencia y rigurosamente individuales, así pues no como partes constitutivas del espíritu suprapersonal. Pero bajo semejante "*panteísmo parcial*", aquí representado —bajo un panteísmo que sólo debe valer para una sola capa de la existencia real, es decir la capa de la vida, pero para ninguna otra capa del ser—, ¿puede aún pensarse algo, inclusive en el supuesto de que esta idea de la vida universal pueda aclararse suficientemente? Parece probable que aquí exista el vano intento de reunir la concepción filosófica de la vida universal con la idea cristiana de la persona de espíritu individual. Se puede suponer que en este parcial aspecto panteísta del mundo, está la semilla por la que Scheler más tarde pasó al Panteísmo. El otro ejemplo lo constituye la doctrina scheleriana de la persona: la persona no debe ser nada psíquico, al mismo tiempo debe existir enteramente en todos sus actos temporales, ¡pero no estar en el tiempo! Aquí también se traspasan los límites de lo inteligible. Un camino semejante para superar la oposición de metafísica de la sustancia y filosofía del puro devenir, no podría ser viable (1).

Tercero: *en Scheler casi siempre se entreteje el saber filosófico a priori con comprobaciones e hipótesis empíricas.* El entrelazamiento es tan estrecho que casi nunca puede decirse dónde termina uno y dónde comienza lo otro. Si sólo se tratara

(1) Además, es de suponer la idea de que la doctrina scheleriana de la persona y sus actos ya contiene in nuce la visión descripta más tarde por Heidegger de la relación entre ser y esencia en el hombre. Pues también para Scheler, en el fondo, la esencia de la persona consiste en su modo de ser.

de incluir el saber empírico definitivo y, por lo tanto, indudable, en las reflexiones filosóficas, eso en principio, podría ser aceptado. Sin embargo, semejante saber definitivo sobre la base de la experiencia, jamás existe donde se hacen afirmaciones generales, pues los principios empíricos universales no son verificables, sino que valen simplemente con una probabilidad más o menos grande (*Cfr.* Cap. IX y X). De este modo también llegan a ser problemáticas las consecuencias filosóficas que se extraen de semejante saber hipotético y siguen, siempre, en dependencia de la situación respectiva del conocimiento de las ciencias particulares. Se pregunta, entonces, en qué se diferencian, de este modo, los enunciados cimentados por vía filosófica de las hipótesis de las ciencias particulares con un grado superior de universalidad. El hombre de ciencia, de cuya disciplina especial se toman las hipótesis cuestionables, seguramente sostendrá la opinión *de que las generalizaciones filosóficas empiezan, allí, exactamente donde termina la posibilidad de examen científico; es decir que aquí comienza la especulación pura.* Pero tal apreciación sería en la práctica equivalente a una crítica aniquiladora de tales hipótesis filosóficas. Quien cree en el conocimiento filosófico de la realidad, sólo puede escapar a una objeción de esta especie, porque él se libera en sus reflexiones de presupuestos empírico-hipotéticos y se limita a lo fundamentable *a priori.*

Lo dicho en último término vale en especial para la última obra de Scheler sobre "El puesto del hombre en el cosmos". Las afirmaciones acerca del instinto animal, la memoria asociativa, la inteligencia práctica, etc., de los cuales parte Scheler, son empíricos y, por lo tanto, de naturaleza hipotética; también los enunciados sobre los impulsos y su relación con el "espíritu carente de fuerza", descansan en generalizaciones de la observación. Sobre tal base difícilmente pueda lograrse una visión metafísica acerca de la condición del fundamento primordial del mundo.

Cuarto: se manifiesta la carencia de rigor metódico sobre todo allí, *donde se trata de la fundamentación última de una*

tesis filosófica: Scheler no era un pensador de los fundamentos; cuanto más excelentes son sus análisis particulares, tanto peor anda, las más veces, la demostración de un principio filosóficamente fundamental. Esto se muestra por ejemplo en la manera de cómo él trata de cimentar la ética material de los valores. Al mismo tiempo, es evidente en este punto cuán peligroso resulta creer en que sólo se necesita seguir el llamamiento de "¡a las cosas mismas!" y que se puede por lo tanto renunciar a un análisis y crítica del lenguaje. En verdad, el aparente análisis objetivo de una determinada imagen —es decir, de una imagen muy discutible cuando se la mira de cerca— se apoya, a menudo, en el lenguaje.

Scheler asimila los juicios de valor a las proposiciones declarativas, es decir a aquellas expresiones del lenguaje en las cuales hacemos afirmaciones sobre hechos. La idea del lenguaje que aquí predomina es aquella según la cual sólo formulamos enunciados para *hablar de algo*. Si se parte de tal presupuesto, de hecho, la concepción scheleriana del concepto de valor, aparece como evidente. Pues también a un juicio de valor ("A es bueno"; "A es hermoso", etc.) tenemos que considerar como un enunciado en el cual a un objeto le es adjudicada una propiedad. Y puesto que estas propiedades no pueden ser características de las cosas perceptibles por los sentidos, en las cualidades de valor debe tratarse de formas que no aparecen en el mundo empírico. Al naturalismo y relativismo ético sólo parece escapársele con esto, que la ética está en coordinación con valores existentes por sí y que éstos se incorporan a un ciclo platónico.

El punto de partida de una reflexión semejante la constituye, sin embargo, una opinión uilateral de nuestro lenguaje. Éste no sólo sirve para "hablar de las cosas"; tiene aún otras numerosas funciones. Y los juicios de valor pertenecen a las manifestaciones del lenguaje con otras funciones que la de "hablar de las cosas". En la actualidad numerosos éticos se empeñan en poner de relieve la particularidad de los juicios de valor frente a las proposiciones enunciativas. Los resultados

obtenidos muestran que, a los fines de una interpretación filosófica de los juicios éticos, no es necesario recurrir a un reino de valores existentes por sí (*Cfr.* cap. X, 4). Scheler, a decir verdad, está ya en el umbral de esta evidencia, porque él, interrumpiendo en lo racional, incluye toda la esfera emocional en el conocimiento ético. Pero él sólo lo pudo interpretar como que los actos del conocimiento, no fundados en el entendimiento, aprehenden el ente en sí y luego comunican el resultado en proposiciones declarativas. En cambio, no vio que el papel de lo emocional en el dominio de la ética consiste, sobre todo, en guiar la disparidad y la concordancia en la actitud (conducta) y que esta especie de concordancia y no-concordancia, que es en esencia diferente de la concordancia y no-concordancia en la *creencia*, encuentra su expresión en los enunciados éticos.

Por último, una observación sobre la relación de Scheler con Kant. No podemos entrar aquí en un tratamiento de las numerosas objeciones de Scheler contra Kant. Pero, al menos en un punto, le tenemos que dar la razón a Scheler: Principios que valen para el obrar humano, tienen que ser *exigencias del deber*. Estas exigencias del deber tienen el carácter de *imperativos universales*, de los que pueden derivarse los imperativos especiales aplicables a situaciones concretas (por ejemplo de "¡di siempre la verdad!" resulta "¡di ahora a N. N. la verdad!"). Pero para Scheler los fundamentos de la ética no consisten en principios del deber, sino en enunciados objetivos sobre valores y su jerarquía. Por lo tanto, los imperativos éticos deben deducirse de tales enunciados. Sin embargo, como lo muestra el estudio de la "lógica de los imperativos" (*Cfr.* p. 571) tal deducción está descartada. Es imposible derivar una conclusión imperativa de una clase de premisas que no contienen en sí mismas al menos un imperativo. Esto significa nada menos *que una teoría ética que, así como la ética material, no contenga entre sus principios ningún imperativo general, es inapropiada para la fundamentación de principios del deber tocantes al obrar humano.*

Scheler escribió también sobre el fenómeno de lo *trágico*. Él vio en ello un conflicto insoluble de valores entre portadores de distintos ideales de valor todos los cuales, en el sentido de su ideal, "cumplen su deber". En cambio, le era ajeno el pensamiento de lo trágico último, en el sentido del absurdo desconcierto del mundo, aunque su indudable optimismo del ser, apenas encuentra una justificación material en el contenido de la enseñanza de sus últimas opiniones. La filosofía de la existencia así como la ontología existencial, tratan de lograr en el ser esta visión de lo trágico no encubierto, con lo cual al mismo tiempo aspiran a penetrar en una capa profunda del ser del hombre, que se encuentra detrás de la oposición de vida y espíritu, sin erigir con los nuevos aspectos resultantes una metafísica general del mundo que exceda los límites del ser del hombre.

Capítulo IV

ONTOLOGÍA EXISTENCIAL - MARTÍN HEIDEGGER

1. La filosofía de la existencia en general y su relación histórica con el pasado de Occidente.

Así como la doctrina de Husserl, respecto al método, significó otro rumbo en la historia de la filosofía, la doctrina de Heidegger representa lo mismo en el aspecto material. Para facilitar la comprensión del modo de pensar muy inusitado y difícil de comprender, que vemos en la ontología heideggeriana, daremos algunas características generales, así como indicaciones históricas, antes de interpretar el contenido de su doctrina. Para ello será necesario anticiparse, a menudo, a la filosofía de Jaspers, en razón del íntimo parentesco entre muchas de las intenciones fundamentales de Heidegger y aquél. Puesto que en lo tocante al último fin de sus exámenes filosóficos existe, sin embargo, una fundamental diferencia entre los dos pensadores, pareció necesario un tratamiento separado en cuanto a los detalles.

Son de destacar los siguientes puntos de vista al tratar la filosofía de Heidegger:

1. Si en la discusión de la filosofía de Scheler se habló de un intento para superar el antagonismo de espíritu e impulso, mediante la penetración en una capa profunda del ser, en la filosofía de la existencia y ontología existencial, esto no tiene que interpretarse como si se buscara en el ser o en el

hombre una fuente original, unitaria y creadora, de la cual surgiese toda vida vigorosa así como toda actividad espiritual. Antes bien, lo mentado con "existencia" (*) está separado por un abismo de los conceptos schelerianos de persona y vida.

Mientras que en los conceptos schelerianos se expresa algo rico, lleno y desbordante en contenido, aquí se trata de un último e incondicional *centro vacío del ser del hombre y libre de todo contenido.* El acceso a él es sólo posible porque uno se traslada dentro de una *disposición anímica (temple) fundamental* propia de la filosofía de la existencia. En contraposición a la vivencia del "ser puesto a salvo" en un mundo familiarizado, del ser incluido dentro de una vida colectiva cósmica (filosofía de la vida) que inunda todo el universo, o del "ser abolido y conservado" en un amplio espíritu universal (idealismo de Hegel) o en los dos juntos, vida-universal y espíritu universal (Scheler), está el temple del "ser no puesto a salvo" de la extraña región desconocida y del carácter enigmático del mundo al mismo tiempo el temple de la absoluta finitud y limitación del propio ser, del "estar arrojado" en una realidad incomprensible y absurda; de la responsabilidad ante la muerte, la culpa y el estado fundamental de la angustia, que en última instancia fundamenta todos los sentimientos y disposiciones anímicas superficiales. En esta vivencia de la ilimitada soledad y del abandono de todo orden del mundo que sustenta y confiere sentido sólo le queda al hombre la desesperación o "descenso" en el polo más íntimo de su propio yo: la *Existencia.* Así pues, con ello no se mienta el simple hecho de que el hombre es —para este hecho indiferente se emplea la expresión "existencia"— sino algo último e incondicionado, que luego también puede presentarse como una instancia plena de sentido, cuando todo valor, toda satisfacción de la vida y del espíritu, todo saber acerca del orden y todo

* A fin de distinguir los términos *Existenz* y *Dasein* en Heidegger, traducimos al primero por *Existencia* (con mayúsculas) y al segundo por *existencia humana* (el hombre), salvo los casos en que este término significa la mera existencia, la existencia fáctica o empírica. (*N. del T.*)

arraigo de la existencia en un absoluto, llegan a ser dudosos, superficiales y relativos; resultan mera apariencia de una probidad última. En este derrumbamiento de toda relación de contenido respecto al mundo y distanciamiento de todo, inclusive del propio "sí mismo", en tanto que aún tiene en sí algo de plenitud, riqueza y sustancia, sobreviene al hombre la vivencia del puro "hecho" ("Dass") de ser y en este "ser atacado" por el temple del "*hecho de que soy y tengo que ser*" se anuncia la Existencia que luego el hombre puede aprehender o perder de continuo.

Así pues, la Existencia no es una presencia firme y definitiva que siempre estaría ahí y a la que el hombre podría retirarse en caso de peligro de su vida espiritual, sino una *posibilidad* que él sólo puede realizar en el más activo y concentrado riesgo de sí mismo; por otra parte, en oposición a las concepciones de la filosofía de la vida, metafísica panteísta del espíritu y personalismo, la Existencia es algo totalmente indeterminable, *simple*, más allá de todo "aquello que se encuentra o está situado", sobre lo cual pueden hacerse enunciados de contenido.

De ahí que *tampoco* haya en el ser existencial *continuas transiciones*, como existen entre un vivir más moral y otro más inmoral; uno más rico y otro más pobre; uno más alegre y otro más penoso; sino que el hombre llega a él mediante un *salto*. Por lo tanto, la transición entre las dimensiones contrapuestas de "mera existencia" y "Existencia" (Jaspers) o en la terminología heideggeriana, "Existencia inauténtica" y "Existencia auténtica" es abrupta y, por la misma razón, nada tiene que ver con distinciones de avaloración ética. Ante todo siempre, o las más de las veces, el hombre vive hasta su fin en el modo de la Existencia inauténtica, de la mera existencia, aunque se le quiera adjudicar también con razón, el predicado de valor ético de "buena". El existir auténtico no exige un mero vivir ajustado a valores, o una elevación esencial del mismo, sino una conversión total de ella, un "ir a buscarse a sí mismo" desde la "condición de caído" de lo cotidiano.

Para poder expresar en un lenguaje filosófico lo que se manifiesta en el temple existencial se requiere, o un cambio de todo el aparato conceptual, o tiene que renunciarse, en general, al conocimiento científico, apelando tan sólo al hombre para la realización de la vivencia existencial y aprehender la autenticidad del "ser sí mismo", que pueda descubrirse en ella. Lo primero ocurre en la filosofía de Heidegger, lo último en la de Jaspers.

2. Si aquello que, en principio es nuevo, debe ser temático, necesita también de un método extraordinario. Para Heidegger este método es la *fenomenología* que, sin embargo, correspondiendo ahora a una nueva edición, tiene que experimentar un cambio radical. Si para Husserl dicho método consistió en la "colocación entre paréntesis" de lo accidental mediante la abstención de los juicios existenciales, y si Scheler lo acrecentó mediante la exigencia de la suspensión de todo el ser emocional, a fin de obtener la corriente pura del espíritu, para Heidegger llegó a ser una reacción frente al modo de pensar corriente, en general. Este último, inclusive, sólo es una determinada forma de expresión de la existencia humana inauténtica y cadente, que oculta aquello que es lo que importa. *Por lo tanto, todo conocimiento filosófico de lo esencial está necesariamente ligado a la liberación de esta actitud corriente.* La aprehensión de la verdad se convierte en un sacar del ocultamiento, en un robar aquello que la interpretación vulgar del mundo reprime en el conocimiento del ser. Así pues, para Heidegger, la marcha de la investigación ontológica es una lucha continua contra la "actitud natural", de la cual siempre está sujeto el que filosofa —no sólo su desconexión como en Husserl—, un permanente esfuerzo espiritual, siempre amenazado por el peligro del fracaso.

3. Además el acceso por el lado del temple, también lleva al concepto de existencia un *camino lógico*. En la filosofía escolástica se hizo la distinción entre existencia (existentia) y esencia (essentia). El segundo elemento alude a lo que una cosa es, el primero al hecho de que un ejemplar de esta esencia

existe realmente. La efectividad del ser permanece en el "*hic et nunc*" contingente, que no es lo que importa en el análisis esencial. También en Husserl se destaca claramente esta idea de que la existencia fáctica, por ser accidental, debe dejarse de lado en la dilucidación de la esencia. *Pero justo esta "colocación entre paréntesis" de la existencia es, según Heidegger, imposible*, porque en ella, precisamente, está aquello que debe investigarse. "Existentia" significa tanto como "presencia". Por lo tanto, ella sólo puede corresponder a aquello que puede considerarse como una cosa presente junto a otras. Pero el hombre no es una cosa semejante sino un ente cuyo ser lo constituye su propio ser. En éste "lo constituye..." se encuentra la relación consigo mismo que existe antes de toda reflexión teorética. En ella se manifiesta la Existencia. De acuerdo con lo dicho arriba, ésta no se puede fijar mediante determinaciones de contenido. Por tal razón sólo se puede intentar la aproximación a ella por el lado de su "como". Pero este "como" del ser no es otra cosa que su modo de ser. De ello resulta que sería completamente falso separar la existencia del modo de ser porque lo último no es otra cosa que el modo de cómo el ente está señalado por la Existencia. Los rasgos del modo de ser las determinaciones con contenido del ser, son posibilidades que el existente ha tomado o malogrado. *La esencia del hombre no está constituida por propiedades presentes de una cosa presente sino posibles modos de ser.* Sócrates no es y "tiene" además determinadas cualidades, sino que él ha tomado determinadas posibilidades; la aprehensión de las mismas imprimieron aquello que él fue: su carácter. Por eso, si todo modo de ser es aquí expresión del "como" del ser, es decir, que el modo de ser "fluye", por decir así, del ser, Heidegger, partiendo de la ontología tradicional, puede expresar la frase ininteligible: "*la esencia de la existencia humana reside en su Existencia*", en la cual por existencia humana aquí como también en cualquier pasaje de Heidegger tenemos que entender al hombre. Por eso, una dilucidación de la esencia del hombre no puede apartar, como circunstancia accidental

o insignificante, *el hecho de que* el hombre es o eliminarlo conscientemente, porque justo en este "hecho" de ser radica la importancia del análisis. Así pues, la dilucidación de la esencia es al mismo tiempo y sobre todo dilucidación de la existencia humana.

4. A causa del hecho de que, por una parte, no es posible acercarse al ser del hombre con el esquema conceptual de la ontología tradicional, pero, por otra precisamente en este esquema el ser como tal llega a expresarse mediante conceptos, *el concepto de ser en general se vuelve dudoso para Heidegger.* Y aquí comienza, también, todo el planteamiento heideggeriano como tal. La cuestión fundamental que Heidegger coloca delante de sus investigaciones es aquella de si, en general, comprendemos lo que queremos decir cuando empleamos el término "ente". De hecho siempre entendemos algo cuando expresamos proposiciones como: "el tiempo *es* lindo", "yo *estoy* enfermo", "sálvese (esto es, ponga su *ser* en seguridad) quien pueda". Pero si debe llegarse a la expresión conceptual, ¿no seremos quizás engañados por una tendencia a la interpretación errónea, arraigada en nuestro mismo ser? El ejemplo del hombre parece confirmar esto. De ahí que Heidegger llegue a la conclusión de que, en verdad, siempre comprendemos una especie de "ser", pero carecemos de un verdadero concepto del ser.

5. De ello surge para Heidegger una tarea que aún es más amplia y fundamental que aquella que trató de llevar a cabo la idea husserliana de la ontología material y ontología formal. Si las *ontologías materiales*, según Husserl, estaban antepuestas a las ciencias particulares en tanto que aquéllas, por así decirlo, saltaban delante de éstas para poner de relieve las estructuras esenciales de las respectivas regiones, y la *ontología formal* tenía la tarea aún más importante y según Husserl ya no superable en su carácter universal y definitivo, de aprehender lo valedero para todas las regiones del ser, se necesita de acuerdo con Heidegger todavía un tercer salto hacia adelante, para desarrollar la "*cuestión acerca del sentido del*

ser" ([1]), que constituye el tema de la *ontología fundamental.* Los meros análisis categoriales, por mucho que ellos quieran llevar a una tabla cerrada de las categorías y a una doctrina de axiomas fundados en ellas, son falsos según Heidegger y, en lugar de un "permanecer abierto" frente a la cuestión fundamental de la metafísica, representan un prematuro "encerrarse" ante ella. Para Heidegger no es de ningún modo "natural" el hecho de que con esta pregunta, como se podría pensar por la simple continuación del esquema husserliano, andaríamos, pues, sobre un terreno, en el que sólo se trata de "las más generales generalidades". Precisamente, el carácter fundamental del planteamiento podría hacer necesario una vuelta hacia lo más concreto.

6. Eso se muestra ya, tan pronto como surge la cuestión de dónde buscar el comienzo para tratar el problema del ser. Heidegger no ve ningún otro punto de partida posible que el mencionado hecho de la *comprensión del ser humano* en el cual, de alguna manera, ya existe un conocimiento del ser, sin que se posea un concepto claro del mismo. Pero para poder colocar la investigación sobre una base lo más amplia posible y, al mismo tiempo, poner de relieve la oposición entre la comprensión humana y precientífica del ser y la idea del ser a que aspira la filosofía, hay que empezar con el análisis allí, precisamente donde es reprimida una verdadera comprensión del ser: *en la existencia cotidiana del hombre.* En este punto se encuentran, según Heidegger, la problemática aristotélica (la cuestión acerca del ser); el método fenomenológico (según el cual todas las discusiones puramente abstractas no tienen validez, mientras no se efectúe una comprobación directa en lo dado, en este caso el ente ejemplar "hombre") y la idea del

([1]) "Sentido" no significa aquí, para Heidegger, aquello en lo que pensamos cuando hablamos del "sentido del mundo" o del "sentido del ser", sino sólo la simple significación de la palabra "ser". Si N. Hartmann objeta que eso es demasiado poco para un planteamiento metafísico, tal objeción no vale para Heidegger porque, por las razones arriba mencionadas, a él le surge la pregunta de si al comprender la palabra "ser" ya no hemos sido víctima de una interpretación errónea.

hombre según la filosofía de la existencia, conforme a la cual éste, las más veces, vegeta en una existencia inauténtica, impersonal y perdida en el mundo. Aquí está la razón por la cual el explícito desarrollo de la cuestión del ser conduce a lo más concreto: primero, porque el comienzo hay que buscarlo ya en el hombre, pero luego, sobre todo en razón de que no es posible llevar a cabo una "radioscopía" de la estructura esencial del hombre mediante la "colocación entre paréntesis" de su existencia fáctica, sino de acuerdo a lo dicho antes, debe empezarse precisamente con la existencia humana. Así pues, la problemática del ser como tal se coloca dentro del "*hic et nunc*". El planteamiento superior a las posibilidades del hombre en general y ya no superable en universalidad, desemboca directamente en lo más inmediato y concreto.

7. Como ya se mencionó más arriba, Heidegger designa a su investigación "*ontología fundamental*", porque ella, poniendo de relieve la cuestión del ser, debe facilitar el fundamento tanto a las ontologías formales como a las materiales. De primera intención podría, quizás, creerse que el nombre de "antropología filosófica" hubiese sido también adecuado, aunque no más adecuado porque se comienza con el hombre y no se sale del círculo del hombre si se prescinde del planteo del problema conductor.

Pero justo tal prescindencia del planteamiento del problema conductor sería un error; pues sólo con referencia a él fue concebida la marcha de la investigación en general. Por eso, de ningún modo es el hombre, en cuanto hombre, el objeto de investigación como ocurre en una antropología (1), sino como medio que tiene como objetivo lograr un concepto adecuado del ser, en el cual, de acuerdo con la posición fundamental de la filosofía de la existencia, está en primer plano la finitud del hombre. Es por eso que el análisis de la existen-

(1) La palabra "antropología" hay que tomarla en el sentido más amplio que pueda pensarse, de manera tal que también abrace investigaciones filosóficas del hombre y no, como hoy es usual, que queda limitada a un estrecho círculo de cuestiones tocantes a la medicina y biología.

cia humana se ha preocupado constantemente del problema: *¿lleva un camino de la finitud al ser?* Según Heidegger predomina en esta cuestión la actitud teorética. En cambio, para Jaspers ella alcanza una significación eminentemente práctica respecto a la realización efectiva de la Existencia, al que Heidegger deja conscientemente de lado como un "asunto óntico" de la respectiva existencia humana, que no hay que tratar por vía científica.

8. El procedimiento en el análisis de la existencia cotidiana del hombre implica una relación histórica con la idea del "homo faber" de Bergson. El hombre en su cotidiana "inmediatez" y "generalidad", no es un ser satisfecho consigo mismo frente al mundo, ni tampoco un sujeto desinteresado que toma impresiones de la percepción y, de este modo, refleja en su espíritu el mundo exterior, sino que "ocupado" y "preocupado" está absorbido en el "mundo circundante" y en el co-mundo, en el cual no encuentra cosas de la contemplación teórica sino "útiles a la mano". De modo aun puramente formal e independiente del carácter del mundo hostil para los filósofos de la Existencia, la relación del hombre con el mundo adquiere así una importancia especial. Como ya se puso de relieve, la Existencia tiene que ser pensada como desprovista de toda determinación de contenido. Por otra parte, tampoco es una cosa indeterminada que acompaña constantemente por doquier a la "existencia humana". Su deslinde frente al concepto de sustancia se hace aún más riguroso en la ontología existencial que en Scheler, pero, a causa del carácter no-objetivo del hombre, el concepto de ser en general se vuelve dudoso para Heidegger. El análisis de la Existencia no es posible por lo tanto mediante el apartamiento de ella de propiedades de contenido material como en contemplación teórica, sino a través del "cómo" de su ser; pero pero esto quiere decir *mediante el modo de su comportarse frente al mundo.*

Esta exigencia de otra cosa, su "estar frente a" que dispone a la Existencia en una relación que la expulsa fuera de sí misma y la condiciona; esta necesidad de un correlato para

la Existencia y con ello de una inmediata inclusión del mundo en el análisis de la misma, se hace tan fuerte en Heidegger, que el problema de un mundo exterior existente en sí se vuelve caduco y carente de sentido; pues *el mundo es tan inmediato "ahí", como la existencia humana misma.* El hombre, entonces, ya no necesita atravesar límites de su conciencia o yo, para llegar afuera, al mundo, sino que él ya está y sigue estando siempre "afuera" en el mundo, en todo su hacer y dejar, su procurar, conocer e inclusive en el olvidar. Este hecho señalado por Heidegger como "ser-en-el-mundo" es al mismo tiempo una radicalización del concepto de intencionalidad y, por lo tanto, establece la relación entre Brentano y Husserl. Pero, además, significa un intento interesante desde el punto de vista gnoseológico, con el fin de encontrar un punto de partida, para la relación del conocimiento que se encuentre más allá aún de la relación corriente, que toma por base al sujeto y al objeto. Al mismo tiempo, tenemos aquí un ejemplo de uno de los muchos detalles en que Heidegger se diferencia claramente de Jaspers; pues para este último la relación sujeto-objeto es una insoluble división básica de carácter racional, de modo muy análogo a como ella era para Schopenhauer, quien expresó la conocida frase: "ningún objeto sin sujeto, ningún sujeto sin objeto".

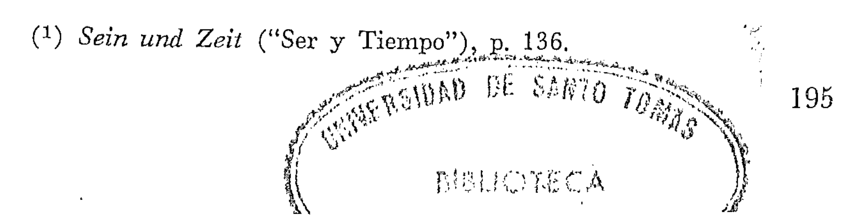
9. Si, como carácter general de la Existencia, se acaba de poner de relieve su carácter de "referencia a", no hay que pensar sólo en la referencia al mundo. Antes bien, existencia es al mismo tiempo *referencia a sí misma.* Kierkegaard no pudo menos que aclarar esta notable circunstancia mediante la definición paradójica del espíritu como una relación consigo misma. En cambio, en Heidegger la idea ha ganado en claridad ontológica y, en una apreciación al comienzo aun formalmente indeterminada, el hombre es caracterizado *como aquel ente cuyo ser lo constituye este mismo ser.* Ya en esta definición del ser humano, se manifiesta un notable rasgo característico de la filosofía heideggeriana: la extraordinaria capacidad existente de expresar en conceptos ontológicos, sin

violentar con ello los fenómenos, hechos al parecer irracionales que la ontología y metafísica del pasado, en general, no habían visto y que sólo pudieron expresarse en fórmulas paradójicas tanto por la filosofía de la vida como por Kierkegaard —lo que tuvo por consecuencia su rechazo por ser "poco científicas".

En su afán de no pasar por alto ninguno de los comienzos positivos de la filosofía occidental, tanto el racionalismo como su punto de vista contrario tuvieron que aparecer para Heidegger como actitudes filosóficas unilaterales. Al racionalismo lo calificó de "sin fuerza" y a la mística de "vaga". Pero sería precipitado querer deducir de ello que hay que considerar a su propia filosofía como "mística racionalizante" o como "racionalismo místico"; aquí se trata más bien de un intento de avanzar en dirección a una capa profunda, desde la cual los llamados sabios del filosofar aparecen como unilaterales, de modo que Heidegger puede expresar la notable frase: "El irracionalismo —como contrario del racionalismo— sólo mira bizco a aquello frente a lo cual el racionalismo es ciego" (1).

La caracterización del hombre como un ente en el cual su ser lo constituye su propio ser —que más adelante será llamada "cuidado" (Sorge)— en todo caso tiene que explicarse por medio de la completa liberación de todos los planteos considerados por la tradición como evidentes, para poder comprender los análisis posteriores de Heidegger. Aquí ya se ve cómo todas las definiciones de la ontología existencial sólo se logran mediante un enérgico apartamiento de los modos usuales de pensar. Para quien sea capaz de llevar a cabo esta "sacudida" de sí mismo, todo este mundo nuevo permanecerá ajeno, o aparecerá como nada más que palabras vacías. Scheler destacó una vez que el fenomenólogo sólo puede llevar al percipiente más cerca de los hechos, para luego, en momento decisivo, terminar con esta indicación: "¡mira, ahí está!" Si después el otro no puede ver nada, se produce con ello una disputa imposible de superar y es inútil todo otro intento para

(1) *Sein und Zeit* ("Ser y Tiempo"), p. 136.



hacerse entender; sería como tratar de "explicar" los colores a un ciego. Para Heidegger esto vale tanto más, porque él trata de realizar un cambio que haga aparecer como dudoso el origen de toda la metafísica occidental. Contra la objeción de que no pueden llevarse a cabo las ideas contenidas en la filosofía heideggeriana, un defensor de dicha filosofía contestaría probablemente esto: que, como consecuencia de la "anquilosis" de los modos tradicionales de pensar, no es extraño que no todos puedan alcanzar los nuevos modos de ver; pero la profundidad de la mirada tiene siempre su propio criterio.

10. El hecho de que al hombre, según Heidegger, lo constituya su propio ser, podría servir de base a la objeción de que sólo el hombre, en actitud egocéntrica, constituye el punto de partida de los análisis de Heidegger. Pero tal objeción es injustificada, mientras permanezca indeterminado lo que "pertenece" a este ser. Puesto que es básico para el ser existencial la referencia a un mundo, puede el hombre incluir, a voluntad, muchas cosas en esta relación de "por causa de sí mismo". En lo que toca al resto de los hombres, Heidegger ha puesto de relieve, mediante una formalización del pensamiento scheleriano, el temple fundamental del "ser en común" que constituye el ser existenciario del hombre particular. Tal estado de ánimo abarca el "por causa de sí mismo" y contiene la posibilidad básica de que el "ser sí mismo" se logre sólo a través del abandono a otros.

11. También en otro aspecto existe comunidad, entre la filosofía de Scheler y la filosofía de la existencia en general: a saber, en la idea de que cuanto más "alto" subamos en la escala jerárquica del mundo real, tanto más *único*, *individual*, *temporal* e *histórico* se vuelve el ente, por lo cual, en la índole de la realización de la idea, se manifiesta, sin duda, la gran diferencia: en Scheler, la persona plena por la riqueza de sus actos espirituales, su inclusión en una unión cósmica del ser, el optimista sentimiento de ser llevado por una vida universal que inunda el mundo y la coparticipación del espíritu en el proceso del ordenamiento de esta vida; y, por otro lado, el

"desnudo hecho" de existir, la Existencia desnuda de toda plenitud de contenido, el deslinde verdaderamente hostil de la Existencia respecto de una realidad que la rodea de modo amenazante, el trágico sentimiento de "estar arrojado" en un mundo inconcebible.

12. El sociólogo alemán *Max Weber* había concebido un procedimiento especial para la comprensión del mundo histórico-social; el "tipo ideal". Este método consistió en crear diversos esquemas del obrar humano para aplicarse luego a la realidad, con el propósito de medirla. El sentido más profundo de este procedimiento se encuentra en la idea de que para una comprensión más radical de los sucesos históricos, es insuficiente la mera descripción de lo existente efectivo y el descubrimiento de conexiones causales de índole individual, pues un acto humano sólo produce buena impresión cuando puede verse conectado en la plenitud de otros posibles modos de comportamiento. De ahí que una verdadera comprensión de los fenómenos históricos exija que *al correspondiente hecho real dentro de la esfera humana, se lo mantenga dentro del ámbito de las posibilidades humanas en general.* El empleo de lo posible dentro de lo real que en Weber quedó como un asunto teórico del investigador, obtiene en Heidegger importancia metafísica: *El hombre siempre se comprende a sí mismo, a partir de posibilidades*, pues su ser *no está aún definitivamente realizado.* La única plenitud que la idea de Existencia permite al hombre es un "estar en la plenitud de las posibilidades". El hombre no tiene estas posibilidades en el exterior, como cualquier cualidad perceptible por los sentidos, sino que él vive en ellas; ellas constituyen el núcleo íntimo de su ser. De ahí que para Heidegger el supremo y más positivo principio modal no es la realidad, sino la posibilidad. Verdad es que también aquí la inautenticidad se apodera, por el momento, del mando, mientras que el hombre no saca las posibilidades del "sí mismo" originalmente propio, sino que se pierde en las posibilidades ajustadas a lo accidental o puede ser que las pretenda tomar del "mundo del nosotros", de carácter público.

El concepto de posibilidad, a pesar de su carácter fundamental, tiene que ser incluido en el concepto de Existencia. Si, de acuerdo a la definición de más arriba, ésta es una relación consigo misma, un ser "por causa de sí mismo" el "para qué" de este "ser relativo a sí mismo" es definido ahora como posibilidad de ser o, como lo expresa Heidegger, "poder ser". Por esto, en otro pasaje posterior se lee que el hombre es un ente en el cual su ser está constituido por su propio poder ser, o bien: cuyo ser hay que concebir como *ser para el poder ser.* La expresión "ser para el poder ser" ha obtenido ahora un claro sentido: El "para" en este giro debe expresar el hecho de "ser referido" a sí mismo, o sea lo mismo que ya fue mentado en la caracterización provisional del hombre como ente *a quien lo constituye su propio ser*, o más abreviado: como un ente que es *por causa de sí mismo.* El "*poder ser*" apunta a otra circunstancia: el ser posible; debe rechazarse el pensamiento de que en aquel ente hombre referido a sí mismo, se trata de una cosa real y no de algo que es exclusivamente posibilidad de ser así o asá. La caracterización del hombre como un "ser para el poder ser", siempre debe tenerse en cuenta, porque en ella arraiga el concepto heideggeriano del "futuro" y del "tiempo" en general, y ambas sólo se comprenden a partir de allí.

Para excluir toda objetivación y la interpretación del hombre como un ejemplo (casual) de un género, Heidegger destaca como otra circunstancia del concepto de Existencia, el hecho de que el ser de este ente es *en cada caso el mío.* Toda otra determinación de la Existencia tiene que ser vista a la luz de la "condición de ser en cada caso mío".

13. El pensamiento de la filosofía de la vida, que suele encontrarse repetido, de que ésta significa un transcender a sí misma, por ejemplo en la fórmula de Simmel "vida es más-vida", también se encuentra en la filosofía de la existencia. En parte esto ya está comprendido en el carácter de posibilidad que se acaba de mencionar. Si el ser del hombre es un ser posible, en tal caso nunca está acabado en sí mismo sino que

vive como un perpetuo "aún-no"; *él tiene que superar constantemente su estado actual, "trascenderlo"*. Esta superación es una ley esencial de la Existencia.

Es cierto que en Heidegger se une a esto otro pensamiento que en parte procede de la filosofía kantiana, pero en parte también de Dilthey: Así como en Kant sólo es posible un conocimiento mediante las categorías, por lo tanto sólo porque el sujeto cognoscente, por decirlo así, se detiene "en" las categorías, también en Heidegger el hombre tiene que vivir en un medio de comprensión —él llama a este medio "mundo"—, para que pueda aprehender un ente, *como* ente determinado así o asá. Por lo tanto, todo ente aislado tiene que ser "elevado" a este *horizonte de comprensión* para que pueda ser accesible en general. Así, por ejemplo, sólo en el horizonte de la "presencia" puede hacer frente una conexión de cosas reales; sólo en el horizonte del mundo de la cotidianidad, "el útil" o "herramienta", etc. En lo que respecta a la "última superación", la trascendencia de todo ente hacia la nada, se hablará de ello más adelante, porque son necesarias algunas observaciones previas sobre el papel de los estados de ánimo en la filosofía de la existencia.

14. El fenómeno del *estado de ánimo* en su significado filosófico, fue puesto de relieve, por primera vez, por el pensador danés Kierkegaard que, en general, debe considerarse como el padre de la filosofía de la existencia. Verdad es que aún existe en él una estrecha relación con lo religioso (1). Kierkegaard había contrapuesto el "*pensador abstracto*", cuyo típico representante lo vio en Hegel, al "*pensador existencial*".

Entendía por pensador abstracto al hombre que, aislado, se entrega al raciocinio lógico-abstracto, desconectado de toda su existencia personal, que —expresándolo en una imagen— construye castillos en su pensamiento pero no vive en ellos, de manera que si el castillo se quema, no pasa nada. En cambio, para el pensador existencial el conocimiento no es una

(1) Kierkegaard no se calificó a sí mismo de filósofo, sino de *escritor religioso.*

contemplación desinteresada, un fin en sí mismo aplicado al mundo, o un juego estético que corre junto a la vida, sino que él filosofa desde la más íntima necesidad de su Existencia; el pensamiento está para él, al servicio del existir; él se coloca con toda su pasión personal dentro de las cuestiones que le invaden. Por eso nunca hay para él un sistema cerrado; pues su ilimitado "ser abierto" para el mundo real con sus impenetrables enigmas, le impide sobreponerse a la realidad con ayuda de un sistema de pensamientos que, presuntamente, soluciona todos los problemas.

Aquí ya entra en juego el temple fundamental de toda la filosofía de la existencia: el mundo en que vivimos es, de parte a parte, incomprensible, absurdo. ¿Cómo es posible una vida auténtica, que no niegue artificiosamente la extrañeza del mundo sino que le abra los ojos? Ante todo, en el temple se manifiesta al hombre su íntimo "estado de desamparo". Un puesto central en esto lo tiene la *Angustia.* En oposición al miedo que siempre se dirige a algo determinado, por ejemplo el peligro de una lesión, de un fracaso ante una tarea, de un castigo, falta en la angustia un objeto determinado ante el cual uno se angustie. Ella es sin fundamento pero, al mismo tiempo, tiene el carácter de totalidad continua; pues no es sólo un aspecto del hombre o una determinada referencia al mundo, lo que aquí es amenazado, sino que *todo el ser del hombre, junto con todas sus relaciones con el mundo son puestos en duda de modo radical*; el hombre pierde todo sustento, se derrumba toda creencia y saber racional, la cercanía íntima se traslada a la lejanía inconcebible; queda sólo el "sí mismo" en absoluta soledad y desconsuelo.

Pero precisamente en esta circunstancia el hombre es impulsado a la *decisión*: o se atreve a soportar la angustia y puede alcanzar así la autenticidad de su Existencia, o fracasa ante ella y huye en busca del bullicio del mundo para dominar la angustia. De ahí que Kierkegaard llame a la angustia el "torbellino de la liberación". En el mismo sentido, aunque menos radical, obra el aburrimiento, pues también él deja hun-

dir todo en la completa indiferencia. Cuando el hombre ante el fracaso huye de la angustia y del aburrimiento, en busca de distracción, pero llega a comprender que su huida es inútil, le sobreviene *la melancolía.* El saber oculto de no poder ser propiamente sí mismo, descansa en el hombre como pesada carga. Si aquí irrumpe de repente la oprimida angustia, la melancolía va en aumento y llega a ser *desesperación*, pero en ella la Existencia auténtica llega a realizarse, pues quien se abandona por completo a la desesperación ha ganado su auténtico "sí mismo".

Pero la finitud no permite dar una última solución a la problemática existencial. Tampoco el hombre que existe en la autenticidad puede contentarse sin un absoluto. Y así, tan sólo queda para Kierkegaard como conclusión, el salto al cristianismo, pero no un salto a una creencia a la que se pasa poco a poco por demostraciones racionales y otras cosas por el estilo, sino un salto ciego a la divinidad. De este modo el carácter problemático e ininteligible de la realidad no se suprime, el cristianismo queda más bien como "absurdo que se aferra con la pasión de la infinitud".

15. En cambio para Heidegger, el camino hacia un centro absoluto fuera del mundo se cierra mediante la admisión del pensamiento básico de otro filósofo que asimismo juega un papel importante en él y que ya fue mencionado una vez: Dilthey. Heidegger tomó de él no sólo la idea de que el hombre es un ser histórico sino también el método de la *hermenéutica*, es decir, la interpretación inmanente del sentido del mundo excluyendo toda posición trascendente. La aspiración de Dilthey fue comprender al hombre viviente partiendo del hombre mismo. La posibilidad de tal interpretación la vio en la concepción del hombre como un miembro del mundo histórico-social, su inclusión en la conexión del devenir y nexo causal del decurso histórico, unido a una relativización histórica de las concepciones del mundo. Por medio de la vivencia que se compenetra de las posibilidades humanas que se dieron en el pasado, el hombre mismo se debe liberar de la estrechez

de su respectivo horizonte y aprender a *comprenderse en su historicidad.* Pero el propio Dilthey no conoció la dureza del temple y de la problemática de la filosofía de la existencia; él era una naturaleza más suave y comprensiva, al estilo femenino, que encontró en los análisis históricos una satisfacción estética, quizás también un sustituto de la religión (1). En cambio, para la ontología existencial de Heidegger, la admisión del pensamiento diltheano debe conducir, precisamente a un aumento de la problemática; parece que queda tan sólo la falta absoluta de salida para el ser humano y finito.

16. Esto establece nuevamente la unión con determinados aspectos del filósofo-poeta *Rilke* quien, con gran agudeza, ha traído a discusión la vivencia de la ilimitada hostilidad e incomprensibilidad del mundo, del completo desamparo de la existencia humana, pero también la absorción del hombre en una existencia masiva descolorida y carente de Existencia. La *muerte* se le presenta como aquello que conduce al hombre a lo más elevado de su vida y otorga a ésta sentido; no la "muerte pequeña" el "se" muere, que en las grandes ciudades es producida "al estilo de una fábrica", sino la "muerte grande" que el hombre, en su individualidad irreemplazable, realiza y "elabora" como su producción más peculiar e inseparable. La permanente condición del hombre amenazado por la muerte logra en las últimas poesías rilkeanas cada vez más importancia. Pero mientras en Rilke entran también en juego interpretaciones metafísicas, en Heidegger, en virtud de la idea de inmanencia, la muerte es interpretada sólo *en su función dentro de la vida misma* (por lo tanto, en su papel para la conciencia de la existencia humana que sabe de ella y la piensa). La muerte sirve tanto como fundamento para lograr el concepto de *Existencia auténtica* como para poner de relieve el concepto existencial-ontológico de *finitud.*

Es que la finitud de la Existencia del hombre es totalmente diferente a la de una cosa. Una cosa es finita porque

(1) *Cfr. Heinemann*, "Neue Wege der Philosophie" ("Nuevas rutas de la filosofía"), p. 186 ss.

está rodeada de otras cosas, y limitada frente a ellas; ella, por lo tanto, "tiene" límites y éstos determinan su finitud. En cambio, la Existencia *es* su límite; al ser del límite lo atraviesa en su vida misma y no sólo aparece en sus fenecimientos comprensibles. La muerte no es a la manera de límite de la vida, como un camino que tiene su límite allí, donde él termina, sino que está dentro de la existencia humana; ésta, explícita o implícitamente, se entiende de continuo con ella, es un permanente ser relativo a ella —un "*ser para la muerte*" como lo expresa Heidegger— y, por lo tanto, participa en la determinación de la existencia humana en su actitud existenciaria, sea ésta auténtica o inauténtica. *Así pues, la conciencia de la muerte es constitutiva de la conciencia de la finitud*; pues por ninguna otra cosa el hombre es sacado de su cotidianidad y nada le arrebata tanto la conciencia de la limitación que la muerte; pero nadie como ella puede elevar tanto su saber acerca de la necesidad del riesgo existencial.

A quien le importa la claridad, podría tal vez hacerse la idea de que el hombre no muere. En tal caso, sin duda, no sólo nada cambiaría —la vida se llevaría a cabo en la misma forma que hasta ahora y, simplemente el último fin no tendría lugar—, sino que la vida entera recibiría otro carácter: la prueba de que la muerte ya durante la vida representa una fuerza configuradora, pues, según Heidegger, no habría sin la muerte una Existencia auténtica, porque esta última *sólo es soportando la posibilidad indeterminada de la muerte.* Lo decisivo está aquí en la *indeterminación*, pues ésta excluye de que la conducta auténtica respecto a la muerte podría llevarse a cabo de tal modo que el hombre se imagine un plan para realizarlo y decir al final: "he cumplido mi deber, el sentido de mi vida está cumplido, ahora puede venir la muerte". La muerte puede irrumpir en *todo momento* y privar al hombre de la posibilidad de ejecución de su proyecto a largo plazo. Por eso, la existencia auténtica sólo puede conducirse respecto a la muerte de tal manera que la tenga en cuenta en su *carácter indeterminado de posibilidad.*

17. En estrecha relación con la muerte está otra fundamental determinación del ser de la Existencia humana que para Heidegger, finalmente, juega un papel básico: la *temporalidad.* Ya en ocasión del concepto de la muerte tuvo que surgir la cuestión de cómo concuerda con la esencia del tiempo el hecho de que la muerte ya juega un papel en el presente. Como suceso fáctico, la muerte sólo aparece en el futuro. Por lo tanto, tiene que darse en la esencia del tiempo mismo una "retro-referencia" del futuro en el presente. Por otra parte, en la discusión de la historicidad del hombre, cobra actualidad el problema de la inclusión del pasado en el presente.

Frente al pensamiento de un tiempo mundano de continua fluidez, objetivo y mensurable, la filosofía de la vida había destacado el "tiempo subjetivo" es decir, el tiempo efectivamente vivido que, según sea la especie de vivencia, ora se desliza lento, ora puede pasar como en un vuelo. Pero a este hecho subjetivo se lo ve sólo bajo el aspecto de un tiempo objetivo que le sirve de base. En cambio, en la filosofía de la existencia, el tiempo subjetivo es enteramente colocado en el centro como un medio que posibilita la comprensión del hombre. Según Heidegger inclusive el tiempo objetivo —él lo llama "intratemporaneidad"— se deriva de él.

Pues bien, aquí existe una clara referencia a la profunda interpretación del tiempo subjetivo en la filosofía de Occidente, es decir, aquella de San Agustín. San Agustín quiso concebir la misteriosa esencia del tiempo como algo momentáneo, instantáneo y, por eso, característico de la criatura, en oposición a la eternidad, inmóvil y permanente. Él vio que en esto tropezamos con paradojas. Si admitimos que el tiempo se agota, cada vez, en un momento indivisible, tendría que admitirse, dado que el instante es nada, que todo ente se sucede en la nada; además, no podríamos hablar de tiempo más corto o más largo y no sabríamos ni del pasado ni del futuro. Si, en cambio, se parte de un momento prolongado, éste se divide en seguida en pasado, presente y futuro y tenemos que admitir, de nuevo, que este trecho extendido se ha movido en el tiempo,

lo que conduciría a la simultaneidad de pasado y futuro en este momento extendido; o volvemos a caer en las consecuencias mencionadas en primer término. La solución la ve Agustín en la "distensión" del alma (distentio animi): el alma reúne en sí pasado, presente y futuro, ella mantiene aún firme en el instante presente lo que ha huido en el pasado y *está ya* en expectante espera de lo venidero. Sólo de este modo es posible la aprehensión de la duración y medición del tiempo en general.

En la ontología existencial la "tridimensionalidad" del tiempo sirve para la caracterización de la esencia de la existencia humana. El ser momentáneo de la Existencia es esta extensión hacia las tres direcciones temporales. En esto, el tiempo debe ser pensado conjuntamente con los conceptos de muerte y finitud, pero es la temporalidad, que según Heidegger constituye el núcleo más íntimo del hombre, aquello que determina la finitud como finita. Así, en contraposición con la imagen de la filosofía de la vida de la rebosante corriente temporal de la realidad, también aquí es otra vez decisiva la inexorable dureza del temple existencial: la situación del presente es un apiñamiento amenazador que rodea a la Existencia, que la obliga a decidirse o le ocasiona su caída, perdida en sí misma, desde una posible altura en la inautenticidad de la mera existencia de masas; el pasado, en lugar de un fundamento sustentador, es lo que introduce al hombre en la situación presente y, por lo tanto, lo que lo estrecha en sus posibilidades de ser; el futuro consiste en las posibilidades a tomar, constantemente motivadas por la posibilidad más extrema e indeterminada de la muerte. Si la existencia se encuentra en la oposición de rumbos "autenticidad-inautenticidad" —discontinua y sólo franqueable por un salto—, esta tirantez tiene que repercutir ahora en el tiempo: la temporalidad de la "existencia humana" que oculta a la extrañeza y es arrastrada pasivamente por el decurso del mundo, es muy diferente a la existencia que está abierta, en esforzado recogimiento — de ahí su carácter "momentáneo", que alcanza la

suprema autenticidad y la más concentrada forma en lo que Heidegger llama "resolución que corre al encuentro"; es un esforzado "entregarse" a la muerte, que impulsa a la actividad y torna clarividente las posibilidades positivas de la Existencia, tanto propia como ajena; un "darse" a la muerte que constituye la irreemplazable, indeterminada y última posibilidad de la existencia humana.

18. Los caracteres hasta ahora mencionados permitirían ya explicar la conexión a menudo existente entre las concepciones de la filosofía de la existencia con las ideas religiosas y teológicas, de cómo ya la caracterización heideggeriana del hombre en cuanto al ente a quien lo constituye su propio ser, contiene una alusión a la angustia por la propia salvación, lo que de este modo hace aún más llamativo el hecho de que esta estructura formal de la constitución de la Existencia, reciba también de Heidegger el nombre de "angustia". Esto resultará más claro en el análisis de la "culpa" y de la conciencia moral. Pero siempre lo decisivo es que todos estos conceptos son cortados de su originaria raíz metafísica y que reciben una *interpretación sólo inmanente*, en el sentido diltheano: de la angustia por la salvación del alma resulta la angustia como caracterización resumida de la esencia de la Existencia humana; de la culpa (o bien pecado original), como acontecimiento único en la historia, surge el ser culpable o deudor como un *a priori* existenciario del hombre; de la conciencia moral como un llamado de Dios, resulta un llamado de la Existencia en sí misma. Esta es la razón por la cual se podría estar inclinado a ver en Heidegger (al menos en un determinado aspecto) un "teólogo cristiano renegado".

19. Estamos ahora en condiciones de resumir las principales determinaciones básicas en las que la ontología existencial de Heidegger ve al hombre (1): La *constitución de la Existencia*, que es determinada formalmente por la caracterización

(1) *Cfr.* la muy clara exposición de *Bollnow*, "Existenzphilosophie" ("Filosofía de la existencia") en: "Systematische Philosophie", editada por *N. Hartmann*, 1942.

del hombre efectuada al comienzo, como un ente al cual lo constituye su propio ser, debe llevar a cabo el deslinde frente al reino de las cosas de la contemplación teórica. La "*condición de ser en cada caso mío*" significa la eliminación de toda forma de unidad cósmica que suprima la soledad de la Existencia. La *situación* caracteriza aquello en lo cual la Existenz está ligada en cuanto a su esencia, desde lo cual nunca puede saltar fuera y que, aunque en ella misma es extraño, la amenaza constantemente y la empuja a decidirse. Pertenece a aquello que en la situación rodea a la existencia como "lo otro" que está frente a ella —pues la existencia misma no es nada que tenga contenido— no sólo el conjunto externo de las circunstancias vitales, sino también el propio yo con sus aptitudes, su carácter, sus inclinaciones. Estar "*arrojado*" (o "proyectado") quiere decir que yo, sin ser preguntado ni haberlo querido fui colocado en este cuerpo, este carácter, este lugar histórico y este lugar del universo y abandonado a mis propias fuerzas. Con el término *mundo* se quiere destacar que la Existencia sólo puede realizarse a través de la relación con otro, por más que éste se experimente también como poder incomprensible y restrictivo. La *trascendencia* expresa lo inconcluso e incompleto de la Existencia que sólo puede ser en constante superación (confróntese con el concepto, muy diferente, de trascendencia de Jaspers, que se trata con mayor detención más adelante). La *caída* indica que el hombre, las más veces, no es en verdad el mismo sino que existe en el modo de la *inautenticidad*, frente a la cual puede lograr su posible *autenticidad*, no mediante un tránsito paulatino, sino a través de un salto y conversión radical. El modo originario en el cual el mundo se abre al entendimiento humano, no es una comprensión teorética, sino el *estado de ánimo* (el temple). En éste la *angustia* tiene una posición central, por cuanto en ella se manifiesta el verdadero carácter del mundo, el extrañamiento, frente al cual, la *familiaridad* cotidiana sólo significa un encubrimiento del verdadero rostro del mundo. En la *muerte* y en la *culpa* irrumpe la *finitud* de la Existencia

como un ente atravesado por el límite mismo. En el *llamado de la conciencia* el hombre llega a ser consciente de la inautenticidad de la existencia normal y cotidiana y al mismo tiempo, consciente de la responsabilidad de ser él mismo auténtico. La *temporalidad* es una caracterización resumida de la finitud, así como una acentuación de la simultánea "apertura" de la Existencia frente a lo sucedido en el pasado, a lo que encuentra en el presente y a las posibilidades futuras. Con la *historicidad* el hombre se descubre como un *ser reiterativo*, que puede alcanzar las posibilidades de su Existencia sólo a través de la apropiación, con un sentido íntimo y profundo de la herencia histórica.

Al poner de relieve estos elementos parciales de la estructura de la Existencia, se ha realizado al mismo tiempo el deslinde frente a las direcciones del espíritu que, en un primer momento parecen semejantes. La diferencia con el *personalismo* de Scheler ya ha sido destacada. Se hace aún más evidente si las respectivas concepciones de la esencia del espíritu se confrontan mutuamente: En Scheler el espíritu es aquella forma esencial de la vida psíquica que lleva a cabo la liberación de la estrechez orgánica del mundo circundante; que tiene la mirada abierta al mundo, en cuanto mundo que no está referido a los impulsos del ser viviente contemplador y posibilita el acceso al reino de las entidades. En cambio en Heidegger están los rasgos específicos del espíritu, el estado de *angustia* (en contraposición al simple miedo, que también se encuentra en los seres vivientes inferiores), la vivencia de la *culpa*, el escuchar el *llamado de la conciencia*, el *poder ganarse y poder perderse*, el *morir* (en oposición al mero fallecer), la *apropiación* de la tradición histórica.

La filosofía de Heidegger también se diferencia de la filosofía de la vida. Si prevalece en ésta las ideas que hacen recordar al panteísmo, de la inclusión de la existencia humana en la "conexión universal"; de la absorción de la individualidad en un algo impersonal (como por ejemplo en el "amor fati" de Nietzsche); de la insuficiencia de los sutiles deslindes

conceptuales frente a la corriente continua de la vida y con ello, de la posibilidad de aprehender aún más de cerca la realidad; de la potencia vital que se desarrolla de manera creadora; en la filosofía de la Existencia están en el centro el desamparo y la soledad del propio yo, la imposibilidad de suprimir la individualidad, la imposibilidad absoluta de comprender al mundo, la falta de todo lo creador y progresista, porque en el momentáneo esfuerzo de la Existencia, carece de sentido la idea de progreso.

También del *Nihilismo* se deslinda en forma nítida la Existencia, por ejemplo, del nihilismo de Schopenhauer. La nada no es el último refugio que libera a la vida del mundo sin sentido mediante la paulatina anulación del querer la existencia fáctica, sino aquello que empuja al hombre en el mundo y lo lleva a un riesgo activo. Por lo tanto, falta también toda relación con cualquier especie de romanticismo de la muerte.

Por la misma razón la filosofía de la existencia no tiene nada que ver con aquella forma de la mística en la que prevalece la sumersión pasiva en el yo interior, el deseo del alma de llegar a la unidad con Dios, es decir, aquel sentimiento de la paz absoluta, precisamente contrapuesto al temple fundamental de la filosofía de la existencia.

A pesar de todas estas tendencias espirituales, como es natural, no puede desmentirse el hecho de que existen las más diversas relaciones entre ellas, pero justamente las indicaciones de más arriba pretenden aludir a las múltiples conexiones entre la ontología existencial de Heidegger y las obras históricamente tradicionales del espíritu de Occidente.

20. Para terminar permítasenos todavía una observación sobre la "nada" en Heidegger que se anticipa a la exposición resumida de su ontología fundamental. Puede hacerse el intento de alcanzar este concepto a partir de la proposición de Spinoza: "omnis determinatio est negatio": para poder aprehender algo como algo determinado así o asá, tenemos que estar en condiciones de distinguirlo de otro. El color "rojo" podemos aprehenderlo en su peculiaridad, porque también conocemos

otros colores. Si desde el nacimiento sólo viéramos todo rojo, no sabríamos en tal caso lo que significa rojo. Sobre la base de esta situación objetiva, ¿cómo llegaríamos al concepto de ente? ¿Qué es lo otro, del cual deslindamos el ser? Parece no quedar otra cosa que la nada. Pero a ésta no se la podría pensar; pues el pensamiento necesita siempre de un objeto, al cual se refiera. Por lo tanto se nos tiene que dar en otro modo. Según Heidegger, ese modo es el estado de angustia. En ella se lleva a cabo aquel vaciamiento del ser que Heidegger llama "anonadamiento". Si después que ha pasado la angustia decimos: en el fondo no era nada, esto es tomado aquí al pie de la letra. En la angustia se manifiesta al hombre su ser como un ser contenido dentro de la nada. Por eso dice Heidegger: "en el ser del ente ocurre el «anonadamiento» de la nada". Así pues, para Heidegger no basta, como ocurre en Scheler, con haber mirado previamente en la nada absoluta para aprehender el ser como una plenitud positiva en la proposición "algo es", sino que el sujeto cognoscente tiene que haber experimentado en la angustia la nada, en cuanto un acontecimiento que toca la Existenz entera, para que pueda tener pleno sentido para él, la cuestión del ser.

A través de las referencias a las numerosas motivaciones espirituales de la ontología de la existencia, uno podría estar inclinado a creer de que se trataría de una filosofía que sintetiza, la problemática de Aristóteles con la idea de Existencia de Kierkegaard, el concepto de la muerte en Rilke, la idea de trascendencia de Kant, la fenomenología de Husserl, un concepto de comprensión que se remonta a Dilthey, la idea de tiempo en San Agustín, etc., logrando sólo un eclecticismo en extremo constructivo. La exposición sintética de la filosofía de Heidegger mostró lo contrario. La necesidad de un redondeo y limadura universal de las ideas no puede, en verdad, ser satisfecho, pues si bien Heidegger es también un pensador sistemático, no es sin embargo, un pensador de sistemas y en su filosofar se cumple, inclusive, aquella ley de que la Exis-

tencia finita sólo permite lograr lo fragmentario; que siempre se queda a mitad de camino y nunca alcanza el fin.

2. La ontología de la existencia humana finita (1).

(a) *El problema del ser y el ser-en-el-mundo.*

El punto de partida es la cuestión aristotélica de qué es lo que propiamente queremos decir cuando empleamos la palabra "ente". Como punto de apoyo sólo se ofrece de inmediato la *vaga comprensión del ser* que todos poseemos, que está presente en todo uso de la partícula "es". Por lo tanto, que la investigación de la ontología fundamental tiene que comenzar con un análisis de la existencia humana comprensora del ser, es decir, en aquel modo, en el cual, precisamente, una comprensión auténtica está reprimida: en el modo de la *cotidianidad.* Por consiguiente, el hombre debe actuar como el ente ejemplar, que pregunta por su ser. Todos los rasgos que aquí aparecen han de ser vistos a la luz de la *idea de la Existencia,* es decir, el hombre no ha de verse como caso de una especie de cosas que aparece junto a otras cosas, sino como ente, al cual lo constituye su propio ser. El ser de este ente es en cada caso el mío, la esencia ha de entenderse como un posible *modo de ser* en él (es decir, ser así o asá), no como suma de cualidades dadas, por tal razón la esencia ha de interpretarse a partir de la Existencia. El hecho de que esto puede suceder se apoya en que el ser del ente "hombre" ha de concebirse como *ser posible*; así pues el hombre a quien lo constituye su propio ser, se conduce respecto a su propio ser como posibilidad (2). La existencia humana es la posibilidad de ser ella misma o no; en el primer caso es *auténtica,* en el

(1) Hay que recordar aquí y en lo que sigue que, conforme a la terminología heideggeriana, por "Dasein" hay que entender la existencia humana.

(2) *Cfr.* las correspondientes observaciones introductorias en el parágrafo precedente (p. 197 ss.).

segundo, *inauténtica.* Puesto que el hombre no es una cosa "presente", tampoco le corresponden las determinaciones de la presencia: categorías. Frente a éstas, Heidegger llama a los caracteres del ser de la existencia humana "*existenciarios*".

La constitución fundamental, *a priori*, de la existencia humana que ya domina el análisis de la cotidianidad, es el *ser-en-el-mundo.* Este momento estructural fue contrapuesto al solipismo metódico usual desde Descartes; dicha doctrina sólo admite como lo inmediatamente dado, la conciencia cierta de su propio ser. El "ser-en" no significa la "presencia" de una cosa en otra (como por ejemplo, el libro está "en" el cajón) sino que mienta el íntimo "permanecer o parar en", el "residir en". El hombre se domicilia en el mundo que le es familiar; como lo muestra el simple e imparcial análisis del fenómeno, él está "afuera" en el mundo y no necesita cruzar límite alguno de una "conciencia" colocada de manera ficticia. Los diversos modos del "ser-en" no son percepciones o conocimientos, sino que tienen que ver con algo, hacer algo, usar algo, emprender, conseguir, etc. Para tales modos de comportarse es introducido el nombre sintético de "*procuración*" ("Besorgen"). El propósito de este planteo es poner de relieve un concepto natural del mundo que la ontología tradicional ha pasado por alto. Mientras que para ella el mundo consta de un cosmos de cosas naturales de la "presencia" se muestra aquí que, de modo inmediato, no se nos da la "presencia" sino "lo que está a la mano"; no cosas, sino *útiles.* En verdad, se comprende el planteo tradicional, pues a la procuración pertenece un modo propio de ver en el mundo: la "*circumspectio*" (Umsicht). Con el cese del manejo "que va procurando" se pierde esta suerte de visión; quedando solamente un simple permanecer junto al mundo; en esta tranquila permanencia se descubre el ente como una pura "presencia" (1). Ahora bien, toda actitud teorética presupone un ocultamiento de la

(1) Se nota la conexión con el concepto scheleriano de espíritu. Pero lo que en Scheler sólo era posible mediante la introducción de un nuevo principio, aquí se deriva de un cambio de actitud frente al mundo.

actividad absorbente de la procuración en favor de una actitud que tan sólo dirige la mirada; de ahí que el hombre teórico crea, erróneamente, que lo que se manifiesta de modo primario son las cosas de la contemplación teorética.

Desde aquí comprendemos también la crítica que Heidegger hace a la metafísica occidental que, con naturalidad, entiende por ente algo que se ofrece a la "presencia". Pues sólo en una actitud artificiosa y teórica se logra, según Heidegger, aquella especie de visión que establece en el mundo una conexión de cosas. Puesto que para este modo de ver, el hombre aparece como una de las muchas cosas de la contemplación teórica, el mismo es incluido en dicha conexión. De ahí que el planteo de la ontología de la existencia sea difícil de comprender, porque él trata de lograr la mirada correcta para el ser del hombre a través de la completa superación de este modo de contemplación.

El útil (o herramienta) con el cual la existencia humana anda manejando, no llama al principio la atención y el *mundo circundante* que corresponde a tal útil queda oculto en su carácter de mundo. Dicho mundo no es descubierto mediante el conocimiento teorético sino en la procuración, es decir, en la manera que falte el útil necesitado (por ejemplo el martillo en el sujetar); hasta la procuración molesta en ciertas circunstancias y se destaca en su "inutilidad". Sólo ahora resplandece el mundo en la totalidad de útiles como la "conexión pura", que se asienta en un último "por causa de" —expresado racionalmente se diría "fin"— fundado en el hombre mismo. Así por ejemplo el martillo está *para* clavar el clavo, el clavo *para* sujetar algo, esto para la protección contra el temporal, pero lo último sólo existe *a causa* del hombre, expresado en el lenguaje heideggeriano: "a causa de una posibilidad del ser del hombre". Aquí se ve que toda procuración se mantiene en el medio de comprensión correspondiente a la "conexión para" que Heidegger denomina "mundo"; además, se ve que toda conexión de útiles procede del ser de la existencia humana, más exactamente: de una posibilidad de este

ser. Tenemos que pasar por alto la definición heideggeriana de mundo, porque las explicaciones que ella exige nos llevaría mucho tiempo.

El ser en el mundo, aparte de ser con el útil procurado es, además, un ser con otros hombres. A la existencia humana le es inherente el "ser en común". Los otros no son ni útil ni cosa, sino que son *también* ahí y *ahí "con"*. El mundo del hombre es un *co-mundo*, su ser es un *"ser en común"*, el "ser en sí" de los otros es una *co-existencia humana*. Ellos no son *procurados* como útil sino que están en la *solicitud* (Fürsorge): esta denominación ha de tomarse desprovista de todo fin ético-social, que podría estar adherido a la palabra y sólo debe caracterizar, en general, el "ser en común" del ser humano existenciario, en oposición a la "presencia de cosas juntas" también son inherentes a la solicitud el "ser uno contra otro", el "pasar junto a otro", etc. El modo propio de "ver" que aquí impera es la *consideración* o bien la *indulgencia* que pueden recorrer modos indiferentes, hasta la "falta de consideración".

(b) *El "uno" (el "se").*

En la esfera del co-mundo surge la pregunta por el "quien" de la existencia humana, es decir, la pregunta por el *sujeto del existir*. Heidegger no vacila aquí en negar el hecho, en apariencia evidente, de que este sujeto soy "yo". Para él más bien es el "*uno*", es decir, el yo inauténtico, el que guarda una gran diferencia respecto al otro, que reprime toda excepción importante y nivela todas las posibilidades de ser, oscurece todo acceso original a las cosas, escapa a toda decisión y exime de responsabilidad a la existencia humana.

Si hasta aquí fueron examinados los correlatos correspondientes a la Existencia en su relación con el otro en general, ahora podemos acercarnos al ser de la Existencia misma. Al ser de la existencia humana (ser-ahí) le es inherente no el simple ser en general, sino ser "*ahí*". Este "ahí" debe expre-

sar que al hombre no le es del todo inaccesible su propio ser, sino que en su origen está *abierto*. Si nos referimos al lumen naturale, este modo figurado de expresión indica que a la existencia humana le es inherente el ser-iluminado, el ser-despejado y, a la vez —ya que sólo es "ser-en-el-mundo"— el claro del mundo, o sea aquello que usualmente se designa con el término, más bien obscuro, de "conciencia". Los dos modos de la condición de "abierto" son para Heidegger el "temple" y el "comprender".

(c) *El temple y el comprender.*

Por *temple* (Befindlichkeit) se entiende el estado de ánimo. En él abre a la existencia humana la efectividad, el hecho de ser. Pero no es un "hecho de ser" indiferente el que aquí se muestra, sino el "hecho de que es y tiene que ser" cargado con el peso existencial. El carácter de carga del ser es patente en el temple. La existencia humana experimenta aquí el extrañamiento de la responsabilidad de sí misma sin saber de dónde viene, adónde irá y para qué está. Esta experiencia no se produce sólo de vez en cuando, sino que se lleva a cabo constantemente, porque el hombre siempre "se encuentra" de alguna manera. La ausencia de un sentimiento afectivo es también un modo positivo del temple en el cual el hombre se siente harto de sí mismo. La responsabilidad del hombre en sí mismo, que abre el temple, Heidegger lo expresa terminológicamente como "*estar arrojado*". Puesto que la existencia humana siempre trata de ser dueña de sus estados anímicos —lo que sólo es posible mediante un sentimiento opuesto—, el temple *cierra* de modo tan originario como él abre. El carácter de carga se revela a la existencia humana en el modo del alejamiento evasivo de él, es decir, la existencia humana siempre intenta huir de dicho carácter. El temple no debe ser concebido como un estado subjetivo del sentimiento, que luego se "proyecta" al mundo exterior. Esto podría suponerse si el mundo ya estuviera "ahí", independiente del temple.

Pues según Heidegger, en oposición a Scheler, donde la experiencia de la oposición facilita el conocimiento del mundo externo, en el temple sólo descubre el mundo. Sólo en el temple la existencia humana se experimenta como un ente que se encuentra en medio de los entes, entregado al mundo, sólo por cuyo motivo puede ser afectado por entes que proceden desde el mundo. Así pues la resonancia del temple del hombre en los sucesos del mundo es la más profunda y originaria comunicación entre el hombre individual y otros entes. Al mismo tiempo el temple es la capa básica sustentadora de todo conocimiento y comprensión racional.

El segundo elemento constitutivo del "carácter abierto" de la existencia humana, es el *comprender*. Frente a la pasividad del temple, destaca más el elemento activo. "Comprender", se emplea aquí en el sentido originario de "estar a la altura de una cosa", "poder algo". En este poder se encuentra comprendida la referencia a la constitución existenciaria del ser de la existencia humana. "Posibilidad" no significa en la existencia humana algo todavía no real, sino que representa aquí el modo más positivo de ser. La naturaleza humana existencial, no significa "presencia", sino vivir en y de posibilidades. Por tal razón el ser de la existencia humana es *poder ser* pero este poder ser está siempre en un estado anímico, es decir el doble "carácter abierto" de la existencia humana se manifiesta en que esta última se experimenta como posibilidad "arrojada". Si la existencia humana existe las más veces, en el modo de la inautenticidad y las posibilidades pueden presentarse desde el "uno", sin embargo, justamente a causa de su carácter de posibilidad es un ser libre para el más propio poder ser. El hecho de que la existencia humana se abra al ente de tal manera que penetre en las condiciones de sus posibilidades, se basa en que le es inherente el *proyecto*. Con ello se mienta la estructura ontológica de la amplitud de posibilidades. Si el hombre mientras vive, es arrojado en la necesidad de la proyección, eso no significa que él se conduce sólo racionalmente, de acuerdo a planes imaginados, sino que él, en el proyecto,

sólo se comprende a partir de posibilidades sin concebirlas de manera expresa como tales. La frase: "llega a ser lo que eres" que a primera vista pareciera expresar un disparate, sólo obtiene sentido mediante la interpretación existencial. Si ha de pensarse al hombre como "presencia", en razón de la estructura del proyecto, tendría que decirse que él es más de lo que es fácticamente. Pero en el sentido existencial, no es más de lo que es de hecho, porque es inherente a su Existencia el poder ser, el "aún no".

Toda interpretación científica se funda en este comprender originario, así como la interpretación cotidiana "circunspecta". Querer comprender algo como algo presupone que eso, en cierto aspecto, ya ha sido enfocado claramente lo que es posible si antes se dispuso de una interpretación pre-temática. Así pues, toda comprensión tiene una estructura circular. También todo preguntar sólo es posible porque en él es comprendido de alguna manera aquello por lo cual se pregunta; de otro modo no sería posible el preguntar en general. Eso vale también para la cuestión básica de la ontología fundamental: el problema acerca del sentido del ser sólo puede plantearse porque disponemos de una comprensión no temática del ser, aunque ésta no alcance la claridad conceptual.

También *el habla* arraiga en el "carácter de abierto" de la existencia humana. En este carácter esta última se expresa como existencia que comprende y posee un temple. Las significaciones comprensibles en el "carácter de abierto" del mundo llegan a expresarse; a las significaciones le brotan palabras. En cambio, las "palabras-cosas" inventadas artificiosamente no son provistas con significaciones arbitrarias.

En el modo de la inautenticidad, el comprender se presenta como *habladuría*, *curiosidad* y *ambigüedad*. Lo primero es un ilimitado decir y volver a repetir lo que se ha dicho, que se funda en la pérdida de la relación auténtica hacia aquello sobre lo que se habla, por lo cual el originario "carácter de abierto" de algo se transforma en un obstinado "cerrarse". Puesto que con ello queda bloqueada una legítima apropiación

y se impide un ahondamiento en el asunto, este comprender inauténtico obtiene, además, el carácter de falta de permanencia y el correr hacia algo siempre nuevo: la curiosidad. La ambigüedad representa la referencia al hecho extraño de que no disponemos de ningún criterio para poder distinguir lo auténtico de lo inauténtico en el mundo. Todos estos momentos juntos, caracterizan a la *caída*, el continuo y permanente devenir del hombre dentro del torbellino de la inautenticidad y carencia de fundamentación del "uno".

(d) *La angustia y la estructura del cuidado de la existencia humana.*

En todas las explicaciones precedentes, fue tema de la investigación la existencia humana en cuanto existencia indiferente o expresamente como inauténtica. Falta aún el acceso al yo auténtico. Esto sólo lo facilita la *angustia*. Ella solamente puede sacar al hombre de su caída en el mundo y publicidad, liberarlo de la dictadura del "uno" y abrirlo como "solus ipse" mediante un sacudimiento total. Puesto que no se dirige contra algo determinado, sino que puede hundir en la absoluta falta de significación a la totalidad del mundo circundante y co-mundo familiares (1), revela a la existencia humana el extrañamiento de su soledad. Aquello ante lo cual el hombre se angustia, es lo mismo que aquello por lo cual él se angustia. Él se angustia *ante* el ser en el mundo y, al mismo tiempo *por* éste su ser-en-el-mundo. Este derrumbamiento del "ante lo cual" y "por lo cual" de la angustia, lo expresa el término "extrañeza" (Unheimlichkeit). Al mismo tiempo, aquí se manifiesta cómo el temple abre a la existencia hu-

(1) La misma abolición de todo significado del mundo se lleva a cabo en el aburrimiento auténtico. Así, en su obra *Was ist Metaphysik?* ("¿Qué es metafísica?"), p. 14, dice: "El aburrimiento profundo, andando sin cesar como niebla silenciosa en los abismos de la existencia humana, junta todas las cosas, todos los hombres y a uno mismo con ellos, en una rara indiferencia".

mana en el modo del apartarse huyendo de su "desamparo" (*) que se manifiesta en la angustia, el hombre queda absorbido en la activa vida cotidiana. Lo familiar y próximo ocultan al estado de ánimo fundamental de la angustia, la cual, sin embargo, sigue la pista a la existencia humana en todas las formas de la procuración. No es el mundo familiar lo originario, que a veces se rompe por el estado de angustia, sino la extrañeza, y la familiaridad es un modo inauténtico derivado de él. Así pues, se ve que la angustia puede llevar al hombre a aquel punto, donde puede aprehender la libertad para el auténtico "ser sí mismo", pero el hombre, en su término medio, fracasa frente a esta tarea.

La unidad que tenemos hasta ahora de las estructuras existenciarias, Heidegger la llama "*cuidado*" ("Sorge"). En la definición formal del hombre como un ente que es "por causa de sí mismo", estaba ya contenido el momento del cuidado en esta retro-referencia, al propio ser, "por causa de sí misma". Ahora se hace una separación en las estructuras del "ser arrojado" del proyecto comprensor (1), de la "caída" y en el temple fundamental de la angustia. Desde este aspecto la existencia humana siempre se muestra bajo este aspecto como un ser absolutamente aislado, el cual se preocupa por su propio ser, pero al mismo tiempo se encuentra amenazado desde dos ángulos: desde el interior por la capa profunda del temple fundamental; desde el exterior por la masa que devora al individuo. Al mismo tiempo en el existenciario "cuidado" se alude a la triple dirección del tiempo: en el "anticiparse a sí

* "Un-zuhause": literalmente "No estar en su casa". (*N. del T.*)

(1) Heidegger habla también del "anticiparse a sí mismo", porque a la existencia humana, como ser posible, le es inherente el "todavía no", es decir, porque es un ser para poder ser. El hombre siempre está anticipándose, porque las posibilidades todavía no "realizadas" pertenecen a su ser existencial. Si al "estar arrojado" se indica con el "ya-ser" (en el mundo), la "caída" con "ser-junto" (al mundo), surge en Heidegger la fórmula resumida y poco bonita del cuidado; "ser que se anticipa a sí mismo y está ya arrojado en el mundo" ("Sich-vorweg-schon-sein-als-sein-bei").

mismo" el futuro, en la "caída" el presente, y en el "estar arrojado", el pasado.

(e) *Realidad y verdad.*

El análisis existenciario de la existencia humana tiene importantes consecuencias sobre el problema de la realidad y de la verdad. La cuestión acerca de la *realidad del mundo externo* no tiene sentido según Heidegger. Ella sólo surge porque en lugar de analizar y tener presente el propio fenómeno del ser-en-el-mundo, se hace saltar en pedazos la unidad construyéndose un sujeto sin mundo que en vano se trata de unirse con las otras esquirlas del mundo exterior.

El *problema de la verdad* ha sido llevado a una capa profunda mediante el análisis del "estado de abierto". El conocimiento es sólo posible porque la existencia humana como ente que comprende y posee un temple en el "ser-en-el-mundo", puede descubrirse a sí mismo. El único criterio de verdad consiste en que el ente al cual era referido el juicio se legitima a sí mismo, por lo que se llega a la confirmación de que el juicio fue realmente descubridor. Si el juicio es pronunciado aparece el descubrimiento y con él la relación con el ente descubierto como guardado en ella; en la actitud teórica, que todo lo reduce a pura presencia, la proposición misma llega a ser una cosa de la contemplación y la verdad se convierte en una relación entre dos cosas: proposición y ente propuesto. Así surge la doctrina de la *adaequatio rei et intellectus.* Pero la verdad del juicio, en el sentido del descubrir, sólo es posible porque la existencia humana y con ella el mundo es abierta (iluminada), es decir, porque la existencia humana está "*en la verdad*". Heidegger habla aquí de *verdad óntica.* A ella pertenece la condición de "abierto" (la "conciencia reflexiva" según la terminología usual), el "estar arrojado" (en el que la existencia humana se descubre como mía en medio de otros entes) la proyección comprensora y la caída. Pero con este último elemento ya se expresa que el hombre, a la vez, existe

en la falsedad, cuyo modo de ser inauténtico hace posible el cerrar, el engañar y el error. De ahí que en un análisis más profundo se muestre que la frase "el lugar de la verdad es el juicio", queda invertida: "el lugar del juicio es la verdad", o sea, la verdad óntica en la cual el que juzga ya tiene que estar, para poder emitir el juicio. De ello se sigue que la verdad sólo puede darse en tanto que la existencia humana es, es decir, en tanto que existan hombres porque, caso contrario, el ente no puede ser descubierto. Pero precisamente, a causa de la relatividad de la verdad en el hombre, esta última, en cuanto descubrimiento, se sustrae al arbitrio de aquél. La necesidad de suponer la verdad, desde aquí en adelante ya no es más una "cosa natural"; pues sólo tenemos que hacer tal presupuesto, porque nosotros mismos nos "presuponemos" es decir, justo como existentes "ahí" tenemos que soportar algo, mientras no sea "necesario" que preguntemos si, en general, queremos ser o no.

(f) *El ser para la muerte.*

La totalidad de la existencia humana, que hasta ahora se desintegró en estructuras del ser de diversa índole, se logra mediante la inclusión del fenómeno de la muerte. Según la ontología de la presencia la muerte es un "ser-para-el-fin" del hombre, en el modo de que un yo sustancial recorre un espacio de tiempo y con la muerte este recorrido cesa. Pero en verdad, *la muerte como límite* atraviesa de continuo al hombre existente, porque éste sabe de ella y se las arregla con ella de manera permanente. A este constante conducirse respecto a la muerte, aunque las más veces "inconsciente", Heidegger lo llama el "ser para la muerte". La muerte es la *posibilidad más peculiar* del ser humano porque no puede reemplazarse; ella es *irreferente*, porque excluye toda relación con el mundo y arroja a la existencia humana a su soledad; es *irrebasable*, pues significa la última posibilidad de la Existencia viviente, es además *cierta*, pero *indeterminada* respecto a su aparición

fáctica. Puesto que la existencia humana existe, las más veces, en el modo de la caída, también el hombre se conduce la mayoría de las veces en forma inauténtica respecto a esta posibilidad más peculiar, irreferente, irrebasable, cierta e indeterminada; él la hace trivial a la muerte, dejándola de lado como un acontecimiento que sólo aparece en el futuro y que no le interesa para nada en el presente. De ahí que encubre el hecho de que la muerte es posible en cada instante. Es por eso que el peculiar ser para la muerte sólo puede consistir, no en que se la eluda, sino más bien en que se la soporte, justamente, en su carácter de indeterminada posibilidad. Este sufrir la muerte en el cual Heidegger ve el último ideal de la Existencia, es denominado por él "*correr al encuentro de la muerte*". Sólo aquí logra la existencia humana la suprema autenticidad, liberándose de la vanidad de lo cotidiano y siendo llamada a realizar el supremo esfuerzo. Ahora se hace imposible todo "descansar" en los anteriores "triunfos" y, al mismo tiempo, sólo ahora se abren al hombre los ojos por la grandeza de otras Existencias.

(g) *Conciencia moral, ser culpable y existencia auténtica.*

Este ideal de una Existencia auténtica que traduce del modo más riguroso el *carácter inmanente* de la filosofía heideggeriana —esto es, la renuncia a determinar la autenticidad del hombre con ayuda de entidades trascendentes (por ejemplo Dios o valores absolutos)— no podía lograrse, conforme a la naturaleza de la cosa, por el simple análisis de los fenómenos. Para obtener otra vez una firme base fenoménica, tiene que buscarse en un fenómeno que se pueda hallar de hecho en la existencia humana y que llame al ser auténtico. Este fenómeno es la *conciencia moral.* En ella la existencia humana se llama a sí misma, es decir en el modo extraño del callar. No es llamado nada determinado en cuanto al contenido, sino que se llama al hombre en su yo más auténtico, se lo despierta. No ha de sorprender el hecho de que el llamado

aparezca como una voz ajena, pues a la existencia humana que existe en el modo de ser, del "uno" no puede nada serle más extraño que el "sí mismo" absoluto se aísle en sí. También la extraña seguridad con que el llamador da con su invocado, sólo puede descansar en la identidad de ambas. Naturalmente, el llamado no se planea de modo consciente, sino que viene de mí y, no obstante, sobre mí.

Aquello que se manifiesta al llamado de la conciencia es el ser culpable de la existencia humana. Heidegger entiende por él no una culpa fáctica e histórica, sino la vanidad esencial de la existencia humana, que consiste, sobre todo, en el carácter antinómico del ser-hombre, al hecho de que, por una parte, el hombre tiene que sentar la base de su propio ser, porque como ser posible tiene que decidir sobre sí mismo, pero por otra ya se encuentra colocado sobre el hecho de su ser; éste, por lo tanto, no se ha fundado de por sí, en razón de que él nunca puede ser, por completo, dueño de sí. La existencia humana sólo es abierta totalmente en su ser culpable, cuando se concibe hasta su fin como culpable. Pero esto sólo es posible en caso de que corre al encuentro del fin, es decir, de la muerte misma. Con esto se concilia la idea de la Existencia auténtica que corre al encuentro de la muerte con el fenómeno de la conciencia moral. A la actitud esforzada que nace del escuchar auténtico el llamado de la conciencia, Heidegger la denomina *resolución.* Por consiguiente, la fórmula final para el ideal de Existencia es "el callado proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar ser culpable".

(h) *La temporalidad.*

La problemática existencial y antropológica que predomina en estos últimos análisis, obtiene ahora una importancia ontológica de carácter general, porque el sentido del ser se descubre al cuidado como *temporalidad.* Con la palabra "sentido" no se mienta aquí otra cosa que aquello que puede ser entendido como la unidad de la estructura del cuidado. Si en

primera instancia parece que el carácter unitario de la existencia humana se volviese aún más cuestionable por la incorporación de los fenómenos de la muerte, culpa y conciencia moral, el concepto existenciario de la muerte constituye, justo ahora, el punto de partida para poner en descubierto la estructura del tiempo.

Si el hombre auténtico corre al encuentro de la muerte como una posibilidad propia, la paradoja parece consistir, aquí, en que el hombre a quien, como existente en posibilidades le es inherente la posibilidad última de la muerte, viene al encuentro de sí mismo. En este "venir al encuentro" Heidegger ve ahora el fenómeno originario del *futuro* que, por consiguiente, nada tiene que ver con un ahora que sucede más tarde, sino que caracteriza aquel medio en que es posible el "anticiparse a sí mismo". El hombre como tal, es advenidero, "en cada momento". Si por otra parte el llamado de la conciencia induce al hombre a aceptar su vanidad y su condición de arrojado, esto significa que él debe aceptarse como fue siempre. Así pues, en el "estar arrojado" se halla metido el *pasado.* Puesto que sólo la resolución que corre al encuentro de la muerte y la aceptación del ser-culpable producen la clarividencia para captar aquello que hace frente, sólo ahora se despierta el "carácter de abierto" para el *presente.* A la unidad de futuro, pasado y presente, que se acredita como sentido que posibilita el cuidado, Heidegger lo denomina temporalidad.

Autenticidad e inautenticidad se manifiestan como *modos de temporalización* de la *temporalidad*: en el ser-en-el-mundo inauténtico, en el que la existencia humana se deja llevar a la deriva, retozando de diversión en diversión, la distancia entre pasado y futuro se reduce al mínimo. Este entregarse a lo momentáneo que allí impera, que lleva el sello de lo atareado e irresoluto, Heidegger lo llama "hacer presente" ("Gegenwärtigen") y al "apuntar a" lo que aún se procura que, a la vez, predomina con ello, lo denomina "aguardar" (Gewärtigen). Puesto que en el modo de la inau-

tenticidad la existencia humana se resiste a aceptar la condición de "arrojado", es decir, de ser culpable, cayendo por lo tanto en el olvido su pasado, la unidad de la temporalidad de la existencia humana inauténtica es "*un aguardar haciéndose presente y olvidando*".

Frente a ello, sólo en la Existencia auténtica recupera todo su derecho la tridimensionalidad del tiempo; pues aquí resulta el *decidido dirigirse hacia el futuro* (la muerte) que, a la vez, es *un regreso a la vanidad* (pasado) y que en la concentración de fuerzas hace surgir el *instante existencial* [1]. La condición de la existencia humana de estar abierta al mundo, que se realiza de acuerdo a las tres dimensiones del tiempo y sólo mediante la cual se puede dar con entes en el presente; el hecho de que puedan concebirse las posibilidades futuras como tales, y que se pueda comprender el pasado como pasado, todo ello es posible porque la propia existencia humana no es nada más que el ser abierto temporal. De ahí que Heidegger habla de *éxtasis de la temporalidad.* Es esencial que este tiempo originario sea *cualitativo* y *finito* (limitado por el nacimiento y la muerte), no en cambio cuantitativo e infinito. El tiempo infinito (llamado "objetivo") surge más bien del finito, porque por encima de las indicaciones originarias del tiempo que la existencia humana expresa con las palabras "ahora", "luego", "entonces", dentro del tráfico mundial que lleva el sello de la procuración, surge la cuenta del tiempo, el cual recibe un carácter público y se atribuye a aquello mismo que hace frente en el mundo, hasta que, al fin, por el encubrimiento teorético se nivela todo a la condición de mera presencia y también el tiempo se convierte en un "ahora" continuo, concebido a la manera de una cosa, indiferente a la sucesión e indiferente a lo cualitativo.

(1) Pasamos por alto la interpretación temporal de los existenciarios aislados (comprender, encontrarse, etc.) así como la trascendencia del mundo.

(i) *Historicidad y Repetición*

En la temporalidad se funda también la *historicidad*. Así como el hombre no es temporal porque él está en la corriente del tiempo, sino porque la temporalidad constituye su íntimo núcleo esencial, vale aquí también que el ser humano no es histórico porque esté incorporado al decurso "objetivo" de la historia del mundo, antes bien lo que se llama historia objetiva del mundo sólo es posible porque la naturaleza humana como tal se constituye por la historicidad. Aquí también lo objetivo es reducido a un elemento estructural de la subjetividad.

La cuestión de la historicidad en Heidegger está en relación con el problema que plantea de dónde el hombre existente toma las posibilidades que se encuentran a su disponibilidad. Aunque logra su "resolución" porque tiene ante sus ojos la desnuda muerte, las posibilidades mismas no pueden ser tomadas de aquélla; sin embargo, la muerte ejerce aquella presión tan poderosa, que arroja a la existencia humana a la resolución instantánea. Las posibilidades surgen más bien de la *herencia* que se transmite a la existencia humana. Mientras la existencia humana inauténtica aprovecha las oportunidades que le ofrece la publicidad, las que circulan casualmente en forma ambigua, la Existencia auténtica retrocede, de manera expresa, sobre posibilidades existenciales del pasado, de las que se apropia. La elección del héroe que aquí se lleva a cabo es tanto más inequívoca y el encontrar las posibilidades apropiadas de la Existencia tanto más segura, cuando más categórica es la existencia humana en su proyectarse sobre la más peculiar posibilidad de la muerte. Ocurre lo mismo en la historicidad del modo primario de temporalización de la existencia humana, el futuro. Cuanto más advenidera es la existencia humana, tanto más abierta está para las posibilidades del ser, que ya han sido. De esta manera, el hombre y, propiamente, el que existe en el modo de la autenticidad, es un ser *repetidor*. La repetición no es una vacía reiteración del pasado, tampoco un mero enlace retrospectivo del presente con lo ya superado,

sino una respuesta de la existencia humana del pasado que viene de la profundidad de la Existencia; tal respuesta, empero, es como una decisión del instante y, a la vez, un decisivo llamado reiterativo de la simple repercusión del pasado en el presente. El quehacer y obrar humanos conservan sentido histórico no porque se hallen incorporados a una conexión de sentido objetivo de la historia, de carácter objetivo, supuestamente conocida, sino porque se apoyan en la unicidad individual de lo que ha sido y, conforme a esto, avanzan al encuentro de la todavía indeterminada obscuridad del futuro.

Pero sólo la aceptación de la condición de arrojado y no la liberación de la misma puede ocasionar la historicidad. Este límite no es posible de atravesar por la Existencia finita. Todas estas características Heidegger las reúne en una frase que, al mismo tiempo, es un ejemplo de la extraordinaria dificultad de su lenguaje, pero también de la enorme dinámica interna del mismo: "Sólo un ente que en su ser es esencialmente *advenidero*, de manera que, libre para su muerte y estrellándose contra ella, puede volverse retrospectivamente, sobre su 'ahí' fáctico, es decir, sólo el ente que como advenidero es con igual originalidad *lo que ya ha sido*, puede, transmitiéndose a sí mismo la posibilidad heredada, hacerse cargo de su propia condición de arrojado y ser *instantáneo* para 'su tiempo'. Sólo la temporalidad auténtica que a la vez es finita hace posible algo así como... la historicidad propia" (1).

De este modo, de la visión de conjunto de la filosofía existencial resulta la imagen del hombre como una criatura vana y finita; arrojada al mundo sin ser consultada; introducida por la fuerza entre los polos obscuros del nacimiento y la muerte; colocada dentro de situaciones inaclarables; angustiada en el fondo de su ser; que se preocupa o procura en el mundo circundante, que se muestra solícita con el prójimo; que se comporta consigo misma en el modo del cuidado; que las más veces existe perdida en el "se" y es llamada a través de la

(1) *Sein und Zeit* ("Ser y Tiempo"), p. 385.

conciencia moral; que al soportar su muerte propia se hace cargo de su ser culpable y que mediante la apropiación que repite lo pasado, capta su historicidad. Pero el íntimo núcleo del hombre que permite ver todos estos elementos estructurales en su unidad, es la temporalidad. Esta es el medio, el horizonte, en el cual ha de alcanzarse una verdadera comprensión de la existencia humana.

Pero al comienzo no se había preguntado por el hombre sino por el sentido del ser en general. La Existencia finita del hombre sólo debía constituir el tránsito para dicho objetivo. El tiempo se mostró como el horizonte de la comprensión del ser humano. Se pregunta si el tiempo constituye el medio para la comprensión del ser en general. Con esta pregunta en lo que, al mismo tiempo, hace recordar la otra de si mediante la finitud se puede ir al encuentro del mismo ser, se cierra también la primera parte de "Ser y Tiempo" (1).

Crítica

La filosofía de Heidegger pertenece a aquellas obras que son apropiadas para producir una revolución en la historia de la filosofía pero que, por otra parte, encierran el peligro de ofrecer la ocasión para considerar como superado todo lo anterior, lo que necesariamente tiene que traer como consecuencia un desenfreno por parte del pensador.

El modo de pensar fundamentalmente nuevo de esta filosofía encierra en sí una doble posibilidad de reacción: si ni siquiera se intenta participar en el nuevo rumbo de la filosofía de Heidegger, sino que se lo juzga desde algún punto de vista considerado como firme, tiene que aparecer como un incomprensible cuadro de palabras, o en el mejor de los casos, como un inútil ensayo de un irracionalismo racionalizante. Por el contrario, si se logra que alguien lleve a cabo tal rumbo, se

(1) La segunda parte no ha aparecido hasta el día de hoy, aunque desde la publicación de la primera han pasado más de treinta años.

llega a conocer un modo de pensar fundamentalmente nuevo, que a uno puede sorprender o dominar de modo tal, que todas las demás producciones de la filosofía aparecen como superadas. Ambos son, por igual, criterios unilaterales; no obstante son los comunes. Lo íntimamente trágico de la filosofía de Heidegger reside en que los positivos planteos filosóficos de su "sistema", no han sido tenidos en cuenta ni por amigos ni por enemigos. En el último caso, ello no sorprende, pues es característico de las negativas globales, no percibir, a sabiendas, los nuevos conocimientos junto a los errores que se cree ver. Pero aún allí, donde Heidegger encuentra reconocimiento, a menudo, esto ha venido a causar mayor daño a su filosofía; pues justamente, el hecho de que él haya dado una interpretación metafísica al estado de ánimo básico del hombre moderno, que se vive conscientemente o "vibra" como un bajo tono inconsciente, tuvo que provocar toda suerte de incontrolables fantasías alrededor del tema. Esto está en notable contradicción con aquella filosofía que ha hecho de la severidad crítica de Husserl el más alto principio metódico.

Se ha renunciado, deliberadamente, a una interpretación de los numerosos trabajos que Heidegger ha publicado desde la aparición de su obra principal. Entre estas investigaciones de Heidegger no existe conexión sistemática; además, en cada una de ellas sólo se ha planteado un problema muy especial. De ahí que todas exigen una exposición y crítica propia, para lo cual falta espacio en este libro. Nos pareció más importante ofrecer al lector una visión más exacta del mundo de las ideas en la obra principal de Heidegger porque sólo la comprensión de esta obra abre el acceso a los otros trabajos. *Una* excepción debe hacerse en este lugar al principio ya establecido de limitarse a la obra principal, insertando aquí una breve consideración del libro de Heidegger referido a Kant. No sólo se quiere ilustrar otra vez la peculiaridad del modo de pensar heideggeriano, con el ejemplo de su polémica frente a una doctrina filosófica tradicional; antes bien, a base de este libro sobre Kant, también pueden mostrarse diversos peligros que

encierra el pensamiento de Heidegger. Puesto que, con respecto a este otro trabajo de Heidegger, la exposición y posición crítica se suceden directamente, esta sección fue incluida en la crítica de la filosofía heideggeriana.

Heidegger niega de manera categórica que Kant en su "Crítica de la razón pura" haya querido ofrecer total o sólo parcialmente una teoría del conocimiento, para fundamentar la metafísica en base a dicha teoría. Una verdadera comprensión de Kant, según Heidegger, se nos abre sólo a partir de lo que la metafísica, de acuerdo a su esencia, es: a saber, una doctrina del ser u ontología. Un acceso al problema del ser, empero, lo encontramos sólo en la comprensión del ser del hombre; de ahí que la pregunta por el ser del hombre deba preceder a la pregunta por el ser en general. Este problema constituye el objeto exclusivo de la *metafísica* de la *existencia humana* o de la *ontología fundamental*, que debe posibilitar toda otra metafísica. Así, el último punto de partida de la ontología fundamental no es un planteamiento del problema, sino la cuestión *concreta*: "¿qué es el hombre?". Según Heidegger, también a Kant ha conmovido por dentro esta pregunta y determinado toda investigación kantiana sobre la metafísica. Y si Kant en su filosofía teórica analizó la facultad del conocimiento humano, eso nunca fue para él un fin en sí mismo, antes bien, de la comprensión del conocimiento humano debía lograrse una comprensión de la esencia de la existencia humana. El objetivo verdadero de Kant era "la revelación de la *finitud* en el hombre"; y ésta debía manifestarse en la *finitud del conocimiento humano*. La última se expresa en el hecho de que todo conocimiento humano no puede prescindir de la intuición. Es que todo intuir, de acuerdo a su esencia, es "receptivo" y consiste en una "recepción" original. A ello tampoco contradice la posterior acentuación por Kant de la "espontaneidad del conocimiento". Pues todo pensar, para poder representar al individuo, tiene que hacer un rodeo pasando por el concepto universal. Sin embargo, esta "capacidad

de rodeo" o discursividad, inherente al entendimiento es el más claro índice de su finitud. La razón humana misma permanece apresada en la finitud; ella no puede sobrevolar la experiencia y es por eso una "razón pura, sensible".

De ahí que la triple división kantiana del conocimiento humano en sensibilidad, entendimiento y razón tenga para Heidegger un mero carácter provisional. En última instancia, están unidos originalmente en una única "facultad radical". Heidegger cree poder demostrar que esta facultad original es la *fuerza trascendental de la imaginación* de Kant (1). Al descubrir esta facultad radical Kant captó el problema de la finitud en su plena agudeza. Ahora bien, según Heidegger sucede algo muy esencial que él considera como *el verdadero acontecimiento en la crítica kantiana de la razón*: Kant se asusta ante esta "revelación de la subjetividad del sujeto" y retrocede ante su propio descubrimiento. La fuerza trascendental de la imaginación era para él el inquietante desconocido; en la segunda edición de la "Crítica de la razón pura" lo aparta e introduce en su lugar al entendimiento.

La interpretación heideggeriana de Kant, que aquí sólo ha sido bosquejada a grandes rasgos, sin duda contiene, además, interesantes e instructivos análisis particulares. No obstante, la interpretación de Heidegger tiene que aparecer como muy dudosa. Ya el intento de querer hacer la crítica kantiana

(1) Para explicar esta expresión nos tenemos que limitar a la indicación de que Kant llamaba *trascendentales* o *puros*, a todos aquellos actos de la conciencia que constituían la fuente de los conocimientos *a priori*. La expresión "*fuerza de la imaginación*" se debe al hecho de que por medio de ella, según Kant, lo "múltiple de la intuición, se reduce a una imagen". La fuerza de la imaginación pura se divide en la aprehensión pura (=los componentes *a priori* en la síntesis de los contenidos de la intuición que se dan a un mismo tiempo) y la reproducción pura (=los componentes *a priori* en la síntesis de contenidos presentes con recuerdo del pasado). Tales facultades no-empíricas o "puras", tienen que darse, según Kant, porque de otro modo sería inexplicable la realización de una unidad sintética de nuestros contenidos de la intuición. Pues, cada unidad sintética contiene también una síntesis de espacio y tiempo; pero estos dos últimos, según Kant, son intuiciones *a priori* porque no pueden ser sintetizadas en unidades mediante la "facultad" empírica.

de la razón a partir de la cuestión del ser, significa una violencia. Se opera aquí con un concepto de metafísica —es decir, metafísica como doctrina del ser— que es contrario al espíritu kantiano. Es que el concepto heideggeriano de metafísica contiene una caracterización *objetiva* de esta disciplina, es decir, un distintivo característico de aquello con lo cual se ocupa (de manera preponderante o exclusiva) la metafísica. Kant había formulado muchas objeciones contra semejante concepción del concepto de metafísica (*Cfr.* por ejemplo "Crítica de la razón pura", B 870 ss). Según él sólo es posible una caracterización formal de la metafísica, es decir, una caracterización sobre los rasgos esenciales de los *enunciados* metafísicos. La genial división kantiana de los juicios en empíricos y *a priori* por un lado y analíticos y sintéticos por otro, posibilitó esta caracterización formal. Los enunciados metafísicos son los enunciados sintéticos *a priori*, más exactamente: los enunciados no-matemáticos (es decir que no se apoyan en la intuición sobre construcciones) sintéticos *a priori*. Ya habíamos caracterizado brevemente en un pasaje anterior estos enunciados sintéticos *a priori* como aquellas proposiciones cuya verdad podemos verificar, bien que para esta verificación no son necesarias observaciones y los recursos de la lógica formal no son suficientes para ello.

Desde el punto de vista de estos enunciados sintéticos *a priori*, la crítica kantiana de la razón se divide en dos partes, una constructiva y otra destructiva. En la última son rechazados los enunciados "malos" es decir, aquellos enunciados metafísicos que no resisten a una crítica rigurosa; son las proposiciones de la metafísica racional, en las cuales se hacen afirmaciones sobre Dios, el alma y el universo como totalidad. La parte constructiva contiene, junto al análisis del conocimiento matemático, una exposición y fundamentación de los enunciados metafísicos "buenos". Estos son todos aquellos enunciados sintéticos *a priori*, que constituyen el presupuesto para que las proposiciones de las esencias naturales e inclusive ya las proposiciones de la experiencia precientífica, contengan

validez y obligatoriedad universal. Es por eso que, en cierto aspecto, se puede decir con justicia que Kant no ha perseguido primero una teoría del conocimiento, sino que le preocupaba la fundamentación de la metafísica. Pero esta metafísica no era ni una metafísica racional, ni una metafísica en el sentido heideggeriano, que se deje conducir por la cuestión del ser, sino una *metafísica de la experiencia.* Su parte principal la constituye en la "Crítica de la razón pura" la analítica kantiana de los principios —por lo demás muy descuidada por Heidegger—. En ella trata Kant de clasificar, de modo sistemático, los supuestos sintéticos *a priori* del conocimiento de experiencia.

Así pues, según Kant, toda ciencia empírica del mundo, descansa en presupuestos metafísicos. El reverso de ello, empero, es el hecho de que una metafísica que pueda sostenerse como ciencia, para él, también tiene que agotarse en la formulación de presupuestos del conocimiento empírico. Ella no puede ofrecer más que estos presupuestos; sobre todo no puede llegar a ser una ciencia de la realidad que vaya más allá de los resultados empíricos, como pretendía la metafísica racional "mala". Ahora puede hacerse el siguiente experimento mental: en lugar de interpretar la crítica kantiana de la razón a partir de la concepción heideggeriana del problema del ser preguntamos, a la inversa, cómo tendría que ser caracterizada *si se toma por base el planteamiento del problema y el resultado de la* Crítica de la razón pura.

La respuesta resulta inequívoca: desde el punto de vista kantiano, la ontología existencial de Heidegger pertenece a la metafísica "mala", es decir, más exactamente a la psicología racional. Por supuesto, aquí no tiene que tomarse la psicología racional en la especial forma histórica que alegaba Kant. La filosofía de Heidegger no contiene ni una prueba de la substancialidad del alma ni una demostración de su inmortalidad. Pero esta crítica kantiana tampoco se dirigía contra la tesis especial de la *psychologia rationalis* de Wolff, sino contra la posibilidad de una ciencia *a priori* del hombre. Pero, precisa-

mente esto es lo que pretende Heidegger para su análisis esencial del hombre. Pues los resultados de Heidegger ni han sido logrados por el mero análisis conceptual ni se apoyan en observaciones; representan en la terminología kantiana enunciados no-matemáticos, sintéticos, *a priori*, por consiguiente enunciados metafísicos y a decir verdad, no aquellos en los cuales se formulan los presupuestos del conocimiento empírico-científico (como en la "buena" metafísica) sino más bien aquellos en los cuales se presume que puede llevarse a cabo una visión esencial en una región de la realidad (igual que en la metafísica insostenible como ciencia). El hecho de que Heidegger en el título de sus investigaciones incluya el predicado kantiano "trascendental", y que el ocuparse con la existencia humana no sea un fin en sí mismo, sino que, para él, sólo constituye el camino hacia la metafísica del ser, no pueden hacer olvidar el hecho de que Heidegger, aquí, aspira a una especie de conocimientos que para Kant no son posibles.

Con esta comprobación, de ningún modo debe "enfrentarse" a Kant contra Heidegger. No presuponemos la posición kantiana como la correcta, sino que sólo formulamos el enunciado condicional: *Si* se acepta en principio el punto de vista kantiano, *entonces* la filosofía heideggeriana no puede resistir a la crítica destructiva de Kant. Es absolutamente necesario que esto sea muy visible, por razones de claridad y justicia históricas.

Se puede admitir, en forma terminante, que la interpretación de la parte constructiva de la filosofía teórica de Kant como una metafísica de la experiencia, no representa la única posibilidad de interpretación. En la multiplicidad de facetas del pensamiento kantiano se ofrecen todavía otras posibilidades: puede por ejemplo, ponerse en primer plano la fundamentación kantiana del idealismo trascendental o considerar a su filosofía teórica como una constitución del concepto de mundo real; por último hasta se podrían interpretar los esfuerzos de Kant a partir de planteamientos de problemas especiales, como por ejemplo la teoría del orden objetivo del tiempo (to-

pología del tiempo). Dentro de todas estas posibilidades, de acuerdo a lo dicho más arriba, está el punto de vista elegido por Heidegger: el planteamiento de la pregunta de la ontología fundamental, que es la menos apropiada para ganar un acceso real a los deseos de Kant. De allí que uno tenga que recibir una mala impresión cuando Heidegger usa el giro agresivo de que mediante su interpretación de Kant deben quedar "definitivamente derribadas" todas aquellas otras interpretaciones que ponían en conexión los planteamientos de problemas kantianos con cuestiones gnoseológicas. En favor de la interpretación de Heidegger, puede señalarse que, con el "problema de la finitud en el hombre", se ha dado con una muy importante aspiración de Kant. Eso puede admitirse. Pero, no puede pasarse por alto de que, para Kant, también existen los conceptos racionales que están arraigados en la *idea de lo incondicionado* y que el hombre como ser moral, y esto significa: *como ser que se decide libremente*, no queda apresado en la temporalidad y finitud sino que pertenece al mundo inteligible. Finalmente, sobre la base de su ética y dentro del marco de su filosofía de la religión, Kant llega otra vez a una metafísica de lo suprasensible, aunque esto no pueda ser fundado por vía teórica.

Como principio básico de esta metafísica podría considerarse el principio de que un hombre libre de la revelación —es decir un hombre que en sus problemas religiosos no se apoye en una revelación— está justificado (aunque no obligado) en su creencia en Dios y la inmortalidad del alma. Este principio está fundado, puesto que se ha partido del interés de la razón práctica: una personalidad moral tiene según esto interés en pertenecer a un mundo que le ofrece la perspectiva de un ilimitado perfeccionamiento ético y, además, la posibilidad de un bienestar correspondiente a su valor ético. Mediante un principio de conclusión no fundamentable por vía lógica puede haberse pasado, según Kant, de un interés práctico de la razón, a la *creencia en la existencia* de aquello que satisface este interés: la existencia del mundo moral del cual

puede derivarse luego la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

Este aspecto de la filosofía práctica se ha puesto expresamente de relieve aquí, porque en él se manifiesta la gran diferencia que existe frente al pensamiento heideggeriano. Desde el punto de vista filosófico, Heidegger es "*monista*", en el sentido que para él sólo existe la esfera de la existencia humana temporal con todas las características existencial-ontológicas mencionadas anteriormente. Si Heidegger trata de reducir las tres facultades kantianas del conocimiento a la fuerza de la imaginación, impone también un monismo a Kant; en tal caso tan sólo resta para la total interpretación de Kant un plano de referencia de la existencia humana temporal. Pero Kant no fue monista sino *dualista*: el hombre como ser moral ya no pertenece al mundo fenoménico, al que está limitado nuestro conocimiento teórico, sino que pertenece al mundo noumenal o inteligible. *En cuanto "yo inteligible", el hombre no está sometido a la temporalidad y finitud de la existencia humana.* En la esfera del conocimiento teórico, la razón sólo tiende a sobrepasar la experiencia sensible, sin que ella pueda abandonar de hecho el plano empírico. En el aspecto práctico, empero, logra ella irrumpir a través del mundo sensible y entrever lo supratemporal. Si por tal causa Heidegger interpreta la razón kantiana como "razón pura sensible" eso es en el sentido kantiano un hierro de madera; pues la razón es para Kant precisamente aquella "facultad" que tiende hacia lo *supra*sensible y lo *supra*temporal. Por eso, uno de los más importantes y mejores conocedores de Kant, el filósofo E. Cassirer, ha dicho sobre este punto, en una polémica con el libro sobre Kant de Heidegger, que éste no hablaba "como comentador" de Kant, sino "como usurpador que, por decirlo así, irrumpe con las fuerzas de las armas en el sistema kantiano para someterlo y ponerlo al servicio de su problemática" (1).

(1) Kant-Studien, t. XXXVI (1931), p. 17.

Con esto llegamos a la parte esencial de la cuestión. Si Heidegger quiere decir que Kant se ha referido al problema de la finitud, hay que agregar que el concepto kantiano de finitud es totalmente diferente al de Heidegger. Kant piensa aquí en la limitación de la facultad del conocimiento humano. Para Heidegger la finitud de la existencia humana es caracterizada por la angustia, muerte, el ser culpable y la caída; la existencia humana finita es un permanecer dentro de la nada. *Detrás de estas determinaciones hay una atmósfera espiritual, un sentimiento del mundo y de la vida, que es esencialmente distinto de aquel otro de Kant.* Pero sólo porque Heidegger proyecta en Kant, de modo inadmisible, aquel estado anímico fundamental, propio de la filosofía de la existencia de Kierkegaard, llega a la "dramatización", sin fundamento, del verdadero "acontecimiento" de la crítica kantiana de la razón: que Kant ha mirado dentro del abismo de la existencia humana finita y, ante aquello que él vio allí, retrocedió angustiado, cubriéndolo en la segunda edición de la "Crítica de la razón pura".

Si, por el contrario, partimos del concepto kantiano de finitud, lo único ante lo cual *hubiese* podido arredrarse Kant, hubiera sido su renuncia a toda metafísica racional de objetos suprasensibles. Sin embargo, ante esta consecuencia de su doctrina, Kant nunca ha retrocedido en su fase crítica. La renuncia a la metafísica racional, no encerró para él miedo alguno. Además, se puede decir que Heidegger, en su interpretación de Kant, encierra también en el aspecto histórico una hipótesis en extremo imponderable. Pues se conoce el motivo externo que movió a Kant a la cuestionada revisión de su "Crítica de la razón pura": era un análisis crítico que contenía una interpretación psicologística de la doctrina kantiana. Los esfuerzos de Kant estaban dirigidos a modificar aquellas partes de la crítica de la razón que favorecían a las interpretaciones erróneas de su doctrina. Sin embargo, Kant no ha cambiado en absoluto aquellas partes de su "Crítica de la razón

pura", en las cuales la fuerza trascendental de la imaginación juega un papel fundamental.

Ya dijimos que todo el estado de ánimo de Kant era por completo diferente al estado anímico fundamental de la filosofía de la existencia y que, por lo tanto, es equivocada la imagen de un Kant que está mirando dentro del "abismo". No puede reproducirse mejor el diferente modo de sentir kantiano que a través de las palabras de Cassirer, quien dijo al respecto: "Kant es y seguirá siendo un pensador del *Iluminismo* —en el sentido más elevado y hermoso de esta palabra—, él procura la luz y la claridad, también allí, donde medita los más profundos y ocultos fundamentos del ser" (1).

Ahora puede ponerse de manifiesto en donde reside el peligro de la filosofía heideggeriana para la interpretación de doctrinas históricamente tradicionales. Diciéndolo en forma breve, tal peligro consiste en llevar la disposición de ánimo fundamental de la filosofía de la existencia a pensadores con una disposición anímica del todo diferente y, mediante el cambio artificial del acento logrado de este modo, dar a los planteamientos de problemas y resultados a que han llegado aquellos filósofos una interpretación que no sólo estaría lejos de estos mismos, sino que no se llega a tal interpretación, aun mediando una "continuación del pensar" o un "pensar hasta el fin" sus doctrinas, mientras no se les imponga, ulteriormente, aquella ajena atmósfera espiritual, mediante la posición absoluta del estado anímico de la filosofía existencial. De una filosofía que subraya de manera tan fuerte la historicidad del hombre como la heideggeriana, se tendría que esperar, ante todo, que dejase imperar la *justicia histórica* al penetrar en el espíritu de filósofos tradicionales.

El ejemplo de Kant fue tratado de manera tan detallada aun por otras razones. Es que con él puede ilustrarse una de las diferencias fundamentales entre la filosofía de Jaspers y la de Heidegger. Jaspers está mucho más cerca de Kant que Heidegger, sobre todo *del Kant* que conoce los conceptos de la

(1) *Loc. cit.*, p. 24.

razón y la *idea de lo incondicionado*, que en su filosofía práctica concibe al hombre como un ser que es una *personalidad que decide libremente* que, en el fondo, sólo es aquello, para lo cual se hace a sí misma y que, finalmente, en su filosofía de la religión muestra "un camino filosófico de salvación". Por supuesto, en Jaspers encontramos el modo de sentir fundamental de la filosofía de la existencia, totalmente diferente y ajeno en su esencia a Kant; sobre todo, en contraste con la exaltación de la obligatoriedad universal, hallamos la acentuación de lo que es único (en especial en lo tocante a decisiones morales). Pero, no obstante ello, el concepto de "Existencia posible" en Jaspers tiene una semejanza mucho mayor con el yo inteligible de Kant que el concepto heideggeriano de la Existencia auténtica. Esto se basa, en última instancia, en el hecho de que Jaspers, tanto como Kant, es *dualista.* En realidad este dualismo resulta para Jaspers de la aceptación más amplia de la posición gnoseológica de Kant: el hombre como Existencia posible, del mismo modo que la divinidad, ya no pertenece a lo captable por vía del entendimiento, sino a la esfera de la "cosa en sí". Y si Heidegger, en su libro sobre Kant, mediante el concepto de "razón sensible", niega en el fondo el concepto kantiano de razón, haciéndolo descender al plano de la existencia temporal, Jaspers, a la inversa, trata más bien de ampliar dicho concepto y conferirle, en cuanto polo contrario del concepto de Existencia, una dinámica complementaria y una importancia existencial más grande.

Respecto a las partes sistemáticas de la filosofía heideggeriana queremos limitarnos en lo esencial, a una breve discusión de un solo punto: el *problema del ser* que Heidegger elige como punto de partida de sus investigaciones. El comienzo para este problema tiene que constituirlo, según Heidegger, la comprensión precientífica del ser, que siempre está presente cuando en lo cotidiano usamos el verbo auxiliar "ser", como por ejemplo en frases al estilo de "el cielo *es* azul", "Juan *es* rubio". Este punto inicial puede y debe concederse a Heidegger. Pero se esperaría en este lugar algo muy diferente que

lo que Heidegger de hecho hace: es decir, se esperaría que Heidegger, por de pronto, analizara de manera más exacta las significaciones corrientes de esta palabra, es decir, los *diversos modos de emplear el verbo auxiliar "ser"*. A decir verdad, desde un principio fue puesto de relieve por él, el hecho de que es "reprimida por el hombre, en el modo de la cotidianidad", una comprensión "propia" del ser. Pero como quiera que se proceda, lo primero que hay que investigar es si la expresión "ser" no es empleada, en general, de manera ambigua, si no representa como quien dice una "unión personal" fortuita de diversas funciones o modos usuales (así como en un hombre puede existir una unión personal fortuita de un director de banco, un presidente del consejo de administración y un criador de conejos).

Una investigación más exacta muestra que, de hecho, hay diversos usos del verbo auxiliar "ser". Por lo demás, algunos de ellos ya fueron conocidos por Aristóteles. Por ejemplo, en el enunciado "Schiller *es* el autor de Wallenstein", ha de entenderse el ser en el sentido de la identidad; en el enunciado "Schiller es un poeta" el "es" sirve para reproducir la relación cosa-propiedad (o en el modo del lenguaje extensional: para reproducir la relación elemento-clase, porque el enunciado es equivalente a la comprobación de que Schiller es un elemento de la clase de los poetas). En el enunciado "Dios es" se expresa con ello una afirmación existencial (es decir: "Dios existe" o "hay un Dios"). El ejemplo "el cielo es azul" está respecto al empleo de "ser", en la misma categoría que "Schiller es un poeta". En cambio, en la frase "el león *es* un animal salvaje" se muestra, otra vez, un empleo totalmente nuevo de "ser" y sería, por lo tanto, un error interpretar este uso como en "el cielo es azul". La semejanza engañadora de estos dos últimos casos se basa en el hecho de que se emplea dos veces el artículo determinado. La expresión "el cielo" sirve para caracterizar un determinado objeto, pero no la expresión "el lobo" no sirve para tal fin. La frase en cuestión mienta, más bien, lo mismo que "los leones son animales salvajes". Por

lo tanto, no se trata de la relación entre un objeto y una propiedad, como en los dos casos anteriores, sino de la relación entre una propiedad y otra que la comprende (expresándolo en el modo extensional: entre una clase parcial y una clase total que la abarca). La relación cosa-propiedad o inclusive la relación elemento-clases, puede ser empleada inclusive cuando la "cosa" misma en cuestión, es una propiedad o clase; sirva como ejemplo la frase: "el apóstol son doce"; pues aquí los doce mienta la propiedad de ser apóstol o bien la clase de los apóstoles y no el apóstol aislado (de otro modo, se llegaría a la absurda consecuencia de que cada apóstol singular es doce, mientras que de la proposición "los apóstoles son piadosos", de hecho puede concluirse que cada apóstol aislado es piadoso).

Otros empleos de "ser" se encuentran en los contextos modales, por ejemplo "*es* posible que mañana llueva" o "es necesario que el hombre muera"; además, en la explicación del significado de expresiones como en "eso *es* lila" y, finalmente, dentro de las manifestaciones de asentimiento como en "¡sí, es así!" (1).

La vaguedad de la "comprensión cotidiana del ser" se expresa ante todo en el hecho de que para todas las funciones mencionadas y otras muy distintas se emplea la misma palabra. Se aparta esta vaguedad (es decir, se apartan las equivocaciones del "ser"), tan pronto se decide escoger diversos signos a los cuales se asocie sólo una de las mencionadas funciones del "ser" (como ocurre en lenguajes de precisión lógica, tal por ejemplo, en el lenguaje de la matemática, donde tres símbolos diferentes "=", "ε", "c", son empleados para la identidad, relación elemento-clase y relación clase-inclusión).

La distinción de las diversas acepciones de "ser" debe constituir, por consiguiente, una tarea previa ineludible para toda ontología seria. Podría objetarse que Heidegger presupone como ya cumplido este (al parecer) "trivial" trabajo

(1) Para un análisis más amplio de todos estos casos *Cfr.* W. Stegmüller, "*Sprache und Logik*" ("Lenguaje y lógica"), Studium Generale, año 9, cuaderno 2, 1956, en especial ps. 57-65 y ps. 74-77.

previo. A ello se opone, empero, el hecho de que él trae diferentes ejemplos, que a veces parecen tomar el ser en el sentido de Existencia pero luego también menciona el "ser" en cuanto cópula como en "el cielo es azul". Quizás aún más dudoso que la falta de diferenciación de las muchas significaciones de "ser", deba parecer el platonismo supuesto de modo tácito, que está encerrado en el uso sustantivado de la palabra "ser", es decir en el uso de la expresión "el ser". De hecho aparecen aquí las dificultades ya mencionadas por Brentano: este giro sería la caracterización de un objeto —en el más amplio sentido de la palabra, llamamos objeto a todo aquello a lo cual nos referimos mediante nombres o caracterizaciones— que, por lo tanto, tendría que tener un ser en sí mismo. Si por eso se admite hablar *del* ser, ¿no se tiene también que confesar que este mismo ser tiene un ser, es decir, que hay un ser del ser y así *ad infinitum*?

Lo que se dijo acerca del ser, se repite de modo análogo en todas las expresiones predicativas. Si a tales predicados los caracterizamos como *término general concreto*, porque pueden usarse objetos concretos y a los nombres de objeto los llamamos *términos singulares*, se pregunta si junto a *términos singulares concretos* (nombres de individuos) hay *también términos singulares abstractos*, que designan objetos no concretos, como por ejemplo colores y otras cualidades, relaciones, etc. El tránsito al platonismo consiste en que términos generales concretos se interpretan, a la vez, como términos singulares abstractos, como por ejemplo que el predicado general "rojo" que puede atribuirse a los objetos concretos, es concebido como objeto propio, a saber, la rojez. Pensadores no-platonistas, como por ejemplo B. F. Brentano, rechazarán semejante interpretación y, por lo tanto, también admitirán como meras sinsemánticas las expresiones "historicidad", "temporalidad", "resolución", usadas por Heidegger.

No se pretende con esto polemizar contra el platonismo de Heidegger. Antes bien, sólo quisiéramos señalar la siguiente dificultad: el problema de los universales es sin duda un pro-

blema ontológico; es decir un problema indiferente a una interpretación de las determinaciones del ser como existenciarios o como categorías. De una investigación desde el punto de vista de la ontología fundamental, que deba preceder a toda ontología especial, cabe esperar, o que sólo haya usado aquellas formulaciones que, desde una determinada posición, resultan independientes de este problema, o que formule en forma explícita este problema y lleve una solución. Pero ella no podía suponer como resuelto este problema; es decir, resuelto en el sentido del platonismo. Sin embargo, es lo que sucede precisamente con Heidegger. En lo que toca al problema del ser se procede, en modo alguno, como si todo este problema fuese ilusorio, si no se cree en el ser. Se puede plantear, enteramente, la cuestión aristotélica del *ente en cuanto ente*, pero no se puede, sin más ni más —al menos sin una investigación y fundamentación amplias —dar a esta cuestión un sentido platonista, transformándola en la cuestión del ser del ente.

Las dudas que se han planteado aquí contra el ser aumentan cuando se trata de la nada. No es éste el caso en la obra filosófica principal de Heidegger, pero en cambio sí en el escrito "¿Qué es metafísica?", en el que se habla principalmente de la nada. Puesto que la excepción "nada" proviene del lenguaje corriente, antes de toda otra consideración tendría que reflexionarse sobre la función que esta palabra cumple. A primera vista parece poseer la función de un sujeto gramatical; pues, en "nada es a la vez redondo y cuadrado" la expresión "nada" está exactamente en el mismo lugar que está la palabra "Brasil" en "Brasil es extenso y poco poblado". Esta similitud gramatical es el fundamento para que los filósofos, en especial Heidegger, conciban siempre la expresión "nada" como caracterización subjetiva, le den un uso sustantivado y la provean del artículo determinado. Así pues, según esta concepción se tendría que dar un objeto, al cual uno se refiere mediante la designación "la nada".

Se ve que dicha concepción es insostenible, entre otros, por el hecho de que a una caracterización objetiva dentro de

un enunciado con "y" se la puede correr al otro lado de la "y", por consiguiente, puede escribirse en dos sentidos. Se obtiene de este modo un enunciado equivalente desde el punto de vista lógico, al primero. En el caso de "nada", esto no es posible. Por lo tanto, la segunda frase de arriba es en verdad, lógicamente equivalente al enunciado "Brasil es extenso y Brasil es poco poblado"; en cambio la primera frase no es manera alguna equivalente, desde el punto de vista lógico, a "nada es redondo y nada es cuadrado" pues esta proposición es falsa, mientras que la primera era correcta.

De hecho la palabra "nada" sirve para negar una afirmación general sobre la existencia, pues sólo en virtud de una casualidad histórica, los símbolos "no" y "hay" se fusionan en este orden en la única palabra "nada". Por ejemplo, el primer enunciado, en una formulación exacta, reza así: "*no es el caso que hay algo que es redondo y cuadrado a la vez*". En un lenguaje que se libere de las vaguedades y sobre todo de la gramática engañadora del lenguaje corriente, no puede, por eso, aparecer la palabra "nada" u otra, de igual significación, ni tampoco puede surgir allí la inclinación a hablar de "la nada".

Podría tal vez objetarse que Heidegger emplea la expresión "nada" con una significación muy distinta a la corriente, cuando dice que la nada se manifiesta en la angustia y que esta vivencia revela el hecho de que la existencia humana es un permanecer dentro de la nada. Pero prescindiendo del hecho de que aún sería muy engañador dar, de repente, un sentido totalmente nuevo a un término que en lo cotidiano y en la ciencia se emplea de una manera del todo determinada, esta objeción no se justificaría. Heidegger emprende su análisis más bien para investigar *la esencia de la negación.* Tan pronto como llega a hablar de la tarea de la metafísica, dice: "la metafísica se ocupa del ente y nada más". Y en la frase próxima dice: "¿qué hay de esta nada?". En la primera de estas dos frases la palabra "nada" se emplea, aun, en el sentido usual; pues este enunciado es de igual significación que

este otro: "no es el caso que la metafísica se ocupe de otra cosa que no sea el ente". En la segunda frase la expresión "nada" actúa de repente como caracterización objetiva, tanto como en otras diversas cuestiones que Heidegger plantea, a saber, "¿cómo conocemos la nada?", "¿cómo encontramos la nada?", etc.; ¡con ello el juego de prestidigitación gramatical está hecho y toda otra especulación apoya sobre esto!

Queremos terminar con la discusión de Heidegger. Los dos pensadores que más próximos están de Heidegger, según nuestra opinión, son Dilthey y Kierkegaard. Del primero tomó la *tesis radical de la inmanencia*, el punto de vista de la interpretación de la existencia humana "a partir de sí misma" exenta de toda otra posición trascendente. *La atmósfera espiritual y el estado anímico* en los que Heidegger piensa y de los cuales se alimenta su filosofía, son los de Kierkegaard. Quizás se podría mencionar a San Agustín como el tercer pensador, cuyas reflexiones filosóficas sobre el tiempo se adaptan, en forma menos sencilla, al sistema heideggeriano. Pero junto a ellos, Heidegger pone de relieve expresamente su relación positiva con Aristótles, uno de los más grandes lógicos de todos los tiempos y con Kant, uno de los más grandes teóricos del conocimiento de todas las épocas. Después de la breve discusión del libro de Heidegger sobre Kant, que puede verse más arriba, y las indicaciones acerca del papel que "el ser" y "la nada" juegan en el marco de los planteamientos de problemas ontológicos, tenemos, empero que formular esta pregunta: ¿No es esta preferencia de Heidegger por Aristóteles y Kant un amor desdichado?

No queremos, sin embargo abandonar la filosofía de Heidegger, sin destacar que su obra ofrece una inagotable plenitud de nuevos planteos filosóficos que sólo en el transcurso del tiempo se pondrán de manifiesto en su plena significación, quizás cuando la atmósfera espiritual y la disposición anímica haya cambiado, y se reconocerá que Heidegger no sólo habla al hombre en la "necesidad de su ser".

Capítulo V

FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA - KARL JASPERS

1. Orientación filosófica en el mundo, esclarecimiento de la Existencia y Metafísica.

Mientras Heidegger atraviesa el dominio de la filosofía de la existencia pura mediante su planteo de la cuestión ontológica, por medio de nuevos modos conceptuales de pensar, trata de abrir un acceso original al ser del hombre y, con ello, al ser en general y, a causa de este objetivo científico rechaza para sus investigaciones el nombre de "filosofía de la existencia", Jaspers renuncia expresamente a una investigación científica del ser del hombre y de este modo, expresa decididamente sólo lo que es propio de la filosofía existencial. El problema práctico de como puede lograr el hombre vivir en un mundo imposible que no se cierra para saber alguno y que en su verdadero carácter no se manifiesta a la creencia, domina todo su filosofar. Todas las explicaciones teóricas sirven en última instancia a este fin. Por lo tanto, si todo su pensamiento gira de modo permanente alrededor del hombre, no es posible, para él, lograr un saber definitivo sobre el ser humano. La filosofía de la existencia, así se indica, se suprimiría a sí misma si pretendiera saber lo que el hombre es. El carácter absurdo e incomprensible del mundo real también atraviesa al propio hombre y lo hace para sí mismo incomprensible. No obstante,

él tiene que llegar en el mundo a la decisión plena de contenido y al quehacer pleno de sentido. La filosofía debe servir para proporcionarle la propia certidumbre de que a él ni lo seduce un mundo ilusorio de fantasía ni se entregue a merced del escepticismo y la desesperación nihilista, después de liberarse de todas las ilusiones, sino que lleve su positivo núcleo esencial al máximo riesgo personal. Puesto que no es posible un conocimiento objetivo del ser de la Existencia (*) humana, la obtención de la auto-certidumbre filosófica no puede resultar de la mediación de un saber universalmente válido, sino que tiene que descubrirse métodos propios del filosofar que ya no tengan nada en común con los procedimientos del pensar científico. Puesto que al hombre le domina ante todo la creencia en la posibilidad de comprender científicamente el universo de los entes, se lo ha de llevar primero a los límites de lo que puede saberse de manera objetiva, en donde se le hace palpable la relatividad de todo conocimiento universalmente válido y su incapacidad para comprender aquello que en última instancia es lo que importa. A este procedimiento negativo de separación de todo presunto saber, se une la fase filosófica positiva en la cual el hombre es llamado a su auténtico ser sí mismo, sin que se le ofrezca un conocimiento de su propio ser y se le quite la responsabilidad para su existencia táctica por el ofrecimiento de máximas de conducta de aplicación general. Puesto que el hombre, a pesar de la más grande honradez y el más intenso esfuerzo de su personalidad, no puede encontrar por sí solo su último sentido, el filosofar, en un paso postrero, impulsa más allá del mundo interior del hombre, para cerciorarse de un modo antidogmático de lo absoluto, que no conduce a un saber racional concluyente. En correspondencia con estas tres tareas, la primera gran obra filosófica de Jaspers se articula en: orientación en el mundo, esclarecimiento de la Existencia y metafísica.

* En el caso de Jaspers traducimos *Existenz* por Existencia (con mayúscula) y *Dasein* por existencia fáctica. (*N. del T.*)

(a) *Orientación en el mundo.*

Por *pensamiento que orienta en el mundo*, entiende Jaspers la totalidad de aquellos procesos de conciencia que se ajustan a los conocimientos universalmente válidos. La orientación en el mundo científico se mueve exclusivamente en su medio. En cambio la orientación filosófica en el mundo, trata de poner de manifiesto que este pensar dentro de categorías objetivas no da en el auténtico ser; que lo que es posible de saber por nosotros no es el ser en sí. Este pensamiento fundamental es concordante con el de la filosofía teórica de Kant. Pero en la ejecución Jaspers toma otros caminos que Kant; en él el fin de este acercarse a los límites del conocimiento es también otro. Mientras Kant trató de explicar por la demostración racional su concepción de la imposibilidad de aplicar el saber universalmente válido al mundo de las cosas en sí, Jaspers rebasa ya lo racional en el método por él empleado, porque, en contraposición a Kant, en él ni siquiera puede saberse *en qué* radica la incognoscibilidad del mundo real, aunque este saber acerca del fundamento de la incognoscibilidad del ente en sí fuese un saber forzoso del ser. En lugar de una fundamentación lógica, Jaspers escoge numerosos ejemplos de los más diversos dominios del saber para mostrar los límites fácticos del saber. Por regla general, se emplea un procedimiento dialéctico: parte de un determinado concepto, lo analiza y señala aquel punto en el cual este concepto exige un complemento necesario. Si este complemento resulta, se muestra, así, que no toca precisamente lo decisivo; antes bien esto se encuentra más allá de lo concebible en estos conceptos. Así, por ejemplo, si yo pregunto por el ser, se me da toda suerte de ser: muerto y vivo, objetivo y personal, ideal y real, etc. Todo esto junto es objeto para mí, entra por consiguiente bajo el título de ser-objeto. Con este ser-objeto, empero, no se agota todo el ser; frente a todo objeto, siempre estoy como aquello que no es objeto. Aun cuando trate de aprehenderme

a mí mismo, soy yo *en cuanto yo* ahí aquel que se hace objeto. Este correlato necesario para el ser-objeto es el ser-yo o ser-sujeto. El ser mismo no es alcanzado con ambos. Si trato de aprehender el ser-en-sí, tan pronto como lo capto, lo transformo en un objeto para mí y lo reduzco con ello a la condición de ser-objeto. Así, se compenetran tres modos de ser: el ser-en-sí sólo concebible como concepto límite, el ser-objeto relativo y el ser-yo no objetivo, sin que logre colocar a uno de ellos de modo absoluto. Con uno de los muchos ejemplos de la orientación en el mundo, se quiere mostrar cómo Jaspers trata, ante todo, de introducirse en aquel torbellino mental del cual ya no sale ningún saber racional. Él desarrolla con ello la extraordinaria capacidad de despertar, desde nuevas facetas, la conciencia del límite. El objetivo de este procedimiento, empero, no es como en Kant la solución de cuestiones gnoseológicas fundamentales, sino la revelación de la división interna, la desarmonía, el carácter problemático del mundo, en el cual se encuentra colocado el pensador solitario en situaciones imposibles de aclarar, sin que encuentre reposo en los conocimientos universalmente válidos. Aquello que importa: el individuo irreemplazable en su unicidad individual, es reprimido y eliminado por el conocimiento científico, pues éste nunca se dirige al individuo como tal, sino al *yo representable*, es decir, aquella capa del entendimiento humano que el individuo tiene en común con otros, en relación a la cual, los hombres pueden intercambiarse a voluntad. Por este motivo, sólo aquellas capas superficiales del hombre que personifican lo general, pueden encontrar reposo en los resultados del conocimiento científico, pero no su núcleo irrepresentable.

Si no es alcanzable un conocimiento objetivo del ser del mundo, todos los sistemas filosóficos cerrados tampoco pueden ofrecer una satisfacción última. Jaspers menciona dos formas de tales "orientaciones en el mundo que se encierran en sí mismas": *positivismo* e *idealismo*. Por el primero entiende todas aquellas doctrinas del ser que equiparan en cualquier forma el ser-en-sí con el ser-objeto; que todo lo conciben bajo

la categoría de causalidad, que no admiten lo incognoscible y que consideran como ideal la ligera posibilidad de hacer de todo. En cambio, el idealismo equipara todo ser con el ser del espíritu, da la preeminencia al sujeto, frente a lo objetivo; sólo al ser de la idea le adjudica verdadera realidad, en cambio a todo otro ente sólo le asigna realidad en virtud de su participación de la idea y, por último, ve todo como totalidad perfecta. Lo común a ambas concepciones del mundo es el hecho de que sólo consideran como ser auténtico al todo y a lo general, en cambio, lo individual y único es interpretado, o como constelación de fuerzas generales o como miembro dependiente de una totalidad que lo comprende. Ambas concepciones confunden al individuo caprichoso y, como tal, vano con el núcleo existencial; creen en principio saberlo todo y mediante la posesión ilusoria de la verdad cierran la mirada franca al misterio y al carácter terrible de la realidad incompleta; en situaciones históricamente singulares, hacen surgir leyes generales en el lugar de la decisión responsable de la Existencia. En el rechazo de estas dos concepciones espirituales del mundo se manifiesta con especial claridad el cambio en la avaloración de la realidad, a través de la filosofía de la existencia. El ente auténtico no es lo general, lo eterno, lo legal y lo estable, sino que lo que importa es lo que se da como único en la historia, lo ligado a la situación, lo que se manifiesta por decisión irracional y libre. Sin embargo, para lograr la mirada libre para lo único positivo de la Existencia, en su particularidad irrepetible, primero tiene que romperse la ilusión de que el ser del mundo está encerrado en una totalidad y perfección. Pues, para el hombre que verdaderamente es, no hay una comprensibilidad universal del mundo, o un orden del ser de validez absoluta, una jerarquía objetiva de valores, y una organización del estado y la sociedad que se imagina ser la mejor. Lo inarmónico del mundo tiene que ser aprehendido sin ilusión, para que de lo insuficiente pueda resultar el salto a la Existencia.

Por lo tanto, la filosofía se destaca de toda ciencia. Si toda

ciencia apunta a un saber necesario, la filosofía trasciende todo lo cognoscible de manera general; si aquélla se dirige exclusivamente al entendimiento representable, ésta apela a lo singular irrepresentable; si al científico ya no le resulta explicable el fundamento de su propio comienzo, el que filosofa trata precisamente de cerciorarse del origen último de todo su obrar; si allí sólo tiene lugar una disputa sobre la cosa, aquí, por mediación de lo general se debe ayudar al otro a conseguir su elevación interior; si la investigación científica es un proceso continuo que se lleva a cabo por encima de las generaciones, la filosofía comienza siempre de nuevo y aspira, ya en lo particular, al fin definitivo. Si la ciencia persigue un saber disponible como propiedad, el preguntar filosófico de carácter radical, rompe toda presunta posesión y empuja al individuo al desamparo total.

Pero la filosofía también está separada por un abismo de las otras dos formas del espíritu, arte y religión, que igualmente giran alrededor del ser. Es cierto que el *arte* trae satisfacción inmediata, cosa que la filosofía nunca puede dar, pero lo logra sólo en un segundo mundo, separado del real, al cual regresa el hombre tanto más abandonado y sin consuelo, cuanto más profundo ha sido el goce artístico; pues, en el mundo real lo bello lo deja desamparado y abandona la vida a sí misma. En lugar de una realización alejada de la vida, la filosofía no quiere fundar un segundo mundo, sino que desea la transformación del pensamiento en decisión auténtica.

La filosofía también tiene que estar en lucha con la *religión* y puede ver en ella a lo sumo un modo igualmente justificado del ser-hombre, pero por completo diferente del modo auténtico. Pues, mientras la religión apela a la revelación histórica y exige el ingreso a la comunidad de la iglesia y obediencia, admite en la oración y en el culto una efectiva relación con la divinidad y pretende ser la única objetividad valedera de lo absoluto; para el filósofo no hay ningún acontecimiento histórico que tuviese la preferencia de manera

inequívoca, ya que para él todo puede llegar a ser lenguaje de un absoluto. Tampoco conoce una comunidad que lo ligue, sino que se ve en la independencia de ser "sí mismo" con otra Existencia, con la cual se pone en amorosa comunicación, no ve ninguna posibilidad de relación con la divinidad oculta, que sea reproducible a voluntad; en su interrogación ilimitada no reconoce nada como objetividad definitiva y no cree ni en la sumersión en un ser del más allá, que no admite la forma activa del riesgo de este mundo, ni en el amor a Dios que no se realice como amor al hombre singular.

(b) *Esclarecimiento de la Existencia.*

Si la orientación filosófica en el mundo ha hecho el deslinde de la filosofía frente a otras formas espirituales del ser y conducido a los límites de lo cognoscible, el *esclarecimiento* de la Existencia trata de dirigirse, de modo inmediato, al individuo en la función despertadora. De este modo no se suprime el pensamiento científico y, de una vez por todas, se aparta como accidental. El proceso del esclarecimiento de la Existencia tiene que realizarse, más bien, sobre la orientación. El ilimitado querer saber es un principio insuperable, inmanente a toda filosofía. En repetidos intentos el filósofo tiene que tratar de aprehender, sabiendo, una totalidad, para llevar a cabo el salto a la Existencia, al fracasar dichos intentos.

¿Qué significa en Jaspers "Existencia"? (Existenz). En un lugar se dijo que "Existencia" en el lenguaje filosófico significa aquello que en el lenguaje místico se llama "alma". Una definición propia, empero, no se encuentra por ninguna parte ni tampoco puede ser dada según Jaspers, porque no es posible hablar en sentido objetivo de la Existencia; no se podría, pues, hablar con propiedad "de la" Existencia porque no hay un concepto genérico "Existencia" del cual las diversas Existencia aparecerían como ejemplares particulares (accidentales), ya que la Existencia sólo es para otra Existencia en el movimiento histórico, pero no para una conciencia científica.

No obstante, con la finalidad de aclararla, intentaremos dar una determinación conceptual aproximada: *Existencia es el núcleo incondicionado, absoluto e individual del hombre, que no es aprehensible por conceptos racionales y, por lo tanto, como tal incomunicable, que acompaña al mero vivir como una posibilidad, que el hombre puede aprehender o fracasar ante ella.* Existencia es *el propio ser "sí mismo" del hombre* que *sólo a través de la decisión libre e incondicionada puede realizarse.*

Lo más importante reside en la incondicionalidad y en el carácter de posibilidad. Lo primero quiere decir que la Existencia se realiza en el hombre sólo en aquel momento donde él tiene plena certidumbre: en realidad quiero esto mismo; ello está hecho para la eternidad; aquí decidió un absoluto. Este elemento de la incondicionalidad es subrayado por Jaspers aun de modo muy especial, porque la Existencia sólo es en relación a la trascendencia (es decir, la divinidad), por medio de la cual el hombre se siente "regalado" como Existencia. El segundo elemento es una referencia al hecho de que el ser existencial no está dado ya como la existencia fáctica del hombre, sino que tiene que realizarse. Es por eso que Jaspers dice que no ya la existencia fáctica como tal es Existencia; antes bien, es *en* la existencia fáctica que el hombre es Existencia *posible.* Nos encontramos aquí de nuevo, con el factor de la posibilidad, que juega un papel importante en la filosofía de Heidegger. Pero mientras que en éste el hombre como tal, en razón del nuevo punto de vista ontológico, aparece caracterizado a la luz de la constitución de la Existencia, esencialmente, como ser-posible, Jaspers conserva para la reflexión científica del hombre el modo categorial de consideración o sólo destaca como posibilidad, frente a la existencia fáctica concebible como objeto, aquello que Heidegger llama "Existencia auténtica". Es por eso que la filosofía de Jaspers, tiene también en este aspecto un rasgo irracional más fuerte que aquella de Heidegger. Pues éste pudo captar la Existencia misma mediante una transformación de la apre-

hensión conceptual por categorías (determinaciones del ser de la presencia) en existenciarios. Jaspers, en cambio, renuncia por completo a la aprehensión objetiva de la Existencia porque, según él, no está en absoluto en discusión el problema de la modificación de las categorías en existenciarios.

Si la Existencia como tal no es aprehensible, ¿cómo es posible hablar de ella en sentido filosófico y qué significa este lenguaje? En el esclarecimiento de la Existencia ya no pueden formularse enunciados sobre entes de validez universal (como el pensamiento de las ciencias que se orienta en el mundo) sino que debe apelarse a la Existencia posible en el hombre. Pero este pensar que *esclarece* la Existencia o *apela* a ella que ya no se refiere a lo que es posible de comprender por todos, tiene por lo tanto, que encontrar nuevos métodos de pensamiento. Aquí surge un gran problema, por cuyo dominio ya Nietzsche y Kierkegaard se empeñaron en vano: *el problema de la comunicación de la Existencia.* La plena certeza de la Existencia auténtica no es expresable en categorías objetivas. A los otros hombres, empero, sólo se les puede hablar en símbolos y conceptos generales del lenguaje. El proceso espiritual dirigido a los otros hombres tiene, por lo tanto, que cambiar totalmente su sentido usual. En el pensamiento esclarecedor de la Existencia tienen —por decir así— que batir dos alas. Una es el repertorio general de conceptos que pertenecen al pensar, en cuanto pensar, la otra es la conciencia del ser existencial que vibra en él. La unión de estos dos factores es esencial, sólo porque el esclarecimiento de la Existencia se distingue de toda especie de psicología, inclusive de la científico-espiritual-comprensiva (1). La expresión de la Existencia misma es imposible, porque la Existencia realizada, como tal, es muda; el mero hablar dentro de las categorías generales, es

(1) Sólo pueden comprenderse las conexiones de motivos. De ahí que el comprender esté unido a la causalidad y falta de libertad. Es por eso también, que todo comprender siempre significa perdonar; pues se han comprendido las razones necesarias. El esclarecimiento existencial, en cambio, trata precisamente de cargar sobre el hombre la auténtica conciencia de la responsabilidad por su ser.

falso desde el punto de vista existencial, pues no se hace sentir la Existencia posible como tal, sino que se desliza hacia una comprensión científico-psicológica, que no se dirige al otro en su unicidad, sino a la capa representable del entendimiento del hombre (a la "conciencia en general", como se expresa Jaspers, de acuerdo con la terminología kantiana). Esta es la razón por la que, para Jaspers —que en su filosofar ha creado un notable lenguaje propio, mucho más fácil de entender que el de Heidegger, y cuya trasparencia conmovedora para un otro inexpresable en el decir, sólo se manifiesta a uno después de una más amplia profundización de sus obras— tiene mucha importancia la expresión del lenguaje, pues, mediante el modo de la formulación, el planteamiento de la pregunta y la elección de los pensamientos, debe encenderse la chispa del ser "sí mismo" del hombre.

De tres maneras se intenta, por mediación de pensamientos generales, formular enunciados esclarecedores de la Existencia. La primera es similar a aquella de la orientación filosófica en el mundo; consiste en un *acercarse a los límites del saber*, en los cuales sólo está el vacío absoluto. El segundo método es un *hablar en conceptos objetivos* de la psicología, lógica y metafísica, en lo cual el peligro de quedar pegado a una categoría general se evita mediante el círculo, la contradicción lógica y las formulaciones paradójicas. El tercer método consiste en el empleo de *signos existenciales* como "Existencia", "ser-sí mismo", "libertad", etc., que no pueden ser tomados como tales, porque en el sentido del saber general no hay ni Existencia, ni libertad, ni historicidad, sino sólo mi Existencia, mi libertad, mi historicidad. Para evitar el deslizamiento en lo general, Jaspers siempre habla en su esclarecimiento de la Existencia, en la forma personal "yo". No obstante ello, el peligro de la mala interpretación de enunciados esclarecedores de la Existencia como es natural es mucho más grande que en el caso de conocimiento científico. Pues, mientras que en éste una incomprensión sólo se presenta cuando los conceptos son tomados con otra significación que la

definida, en aquellos enunciados la mala inteligencia se da cuando el ser existencial no llega a repercutir en el otro.

En la realización, en lo que a contenido se refiere, del esclarecimiento de la Existencia, Jaspers se diferencia de Heidegger sobre todo en cuatro puntos. En primer lugar, dado que en Jaspers no se trata, como en Heidegger, del tratamiento de un determinado problema metafísico, parte de una base más amplia, recurriendo a *toda la plenitud de factores psíquicos*, para explicarlos como deslizamientos del ser propiamente existencial o indicar desde ellos el camino al ser de la Existencia posible. Además, en contraposición a Heidegger, quien tiene preferencia por lo abismal en el hombre, aparecen en primer plano en él, las *caras iluminadas de la Existencia*, como por ejemplo libertad (productiva), fantasía, amor.

Una segunda diferenciación se refiere a la relación con la comunidad. Es cierto que en Heidegger el ser-con los otros es un existenciario fundamental del hombre, pero la Existencia auténtica se realiza en él, en absoluta soledad, en la resolución que corre al encuentro de la muerte. En Jaspers, por el contrario, el hombre sólo puede lograr su "sí-mismo" auténtico en la *comunicación espiritual con otra Existencia*, en la cual, desde el punto de vista científico, se da la paradoja que "ambas" existencias no estaban ahí presentes ante su "ser-uno con otro" y "ser-uno por el otro", pero tampoco su realizarse en la comunicación debe pensarse como resultado de un efecto recíproco de meras existencias fácticas desprovistas de existencias. En la comunicación existencial el propio ser "sí-mismo" está en "amorosa lucha" con el ser-sí mismo ajeno; cada una de las existencias gira alrededor de la franquía sin reservas. En esta lucha, que no conoce vencedor, se lleva a cabo el milagro de la manifestación y de la auto-realización de la Existencia. Sólo en esta comunidad, a través de la otra Existencia y, a la vez, con ella, la Existencia puede venir hacia sí misma. En casi todas las relaciones interhumanas, aún entre los que mandan y los que sirven, así como en el trato político, la relación a primera vista superficial, puede alcanzar

la profundidad de una comunicación existencial. Para el filosofar la comunicación es del todo indispensable, pues un filosofar desde el aislamiento, no es posible. Toda verdad filosófica, tiene su origen en la comunicación. Pero la lucha amorosa entre hombres que son en sí mismos, no pasa por alto el ser-quebrantado de todo ser para nosotros y, por lo tanto, tampoco conduce a una verdad definitiva y sabedora. Por consiguiente, la comunicación existencial es al mismo tiempo dentro de la filosofía, expresión del carácter imperfecto de la verdad en la existencia fáctica temporal.

La cuarta y quizá decisiva distinción frente a Heidegger consiste en que el esclarecimiento de la Existencia, aún en lo tocante a la filosofía existencial, no puede decir la palabra definitiva, porque según Jaspers ni siquiera el núcleo incondicionado en el hombre puede realizar el sentido último. De ahí que para Jaspers el filosofar aspire a una reiterada y por cierto más radical superación del ser del mundo, que la que se llevó a cabo en el esclarecimiento de la Existencia, para cerciorarse de lo absoluto, que en el pensamiento religioso se llama "Dios" y Jaspers lo designa "trascendencia" (1).

El conducir (hacia afuera) desde el pensamiento objetivo y su transformación en el llamado dirigido a la Existencia posible, se llevó a cabo mediante el tránsito desde el determinismo causal al reino de la libertad, en el cual el hombre se experimenta sólo paradójicamente como el Minchhausen que, de su propio copete, se traslada del pantano de la nada a la existencia fáctica, de la conciencia empírica a la *conciencia absoluta* (amor, creencia, fantasía), de lo condicionado a fines a las *acciones incondicionadas* (por ejemplo suicidio, religión, filosofía) y de las situaciones del mundo histórico a las *situaciones-límites.* Las últimas sobre todo juegan en Jaspers un

(1) El término "trascendencia" expresa la divinidad como el otro absoluto, frente al ser del mundo como Existencia. En ello se anuncia el fuerte acento teísta de la metafísica de Jaspers, a lo que hay que añadir que Jaspers mismo, probablemente, sólo admitiría el término "teísmo" como una caracterización de su filosofía "*en lenguaje místico*".

papel decisivo, porque en ellas ese estado de ánimo básico de la filosofía de la existencia llega a distinguirse plenamente. Por situaciones-límites entiende Jaspers aquellas situaciones como muerte, pena, lucha, culpa, en las cuales penetra repentinamente todo el carácter problemático de la existencia fáctica; en las que con nuestro comprender, chocamos como contra una última pared, sin poder atravesarla; en las cuales todo nuestro presunto saber acerca de Dios, el sentido del mundo; valores objetivos y deberes, se desploma de manera radical, y en las que nos encontramos colocados ante el hecho de la absoluta soledad y necesidad de la propia decisión. En ellas se ve el peligro, inclusive para aquel que lleva consigo el querer la autenticidad de su ser-sí mismo.

Al comienzo está la *mera vida* o *existencia fáctica*. La experiencia de que el puro querer la existencia empírica que persigue la satisfacción y el placer, no alcanza su objetivo, así como el extrañamiento ante las situaciones-límites que irrumpen, hacen crecer en el hombre la conciencia de que este modo de su ser es una traición a la Existencia posible situada más profundamente. Si él asume el derecho a la responsabilidad, aspirando a algo que trasciende el mero querer la vida, lo amenaza de inmediato una opción: o hace pie en una morada o cae en la desesperación nihilista. La angustia metafísica que hace buscar un firme asidero, así como las restantes situaciones-límites, estimulan al que quiere ser propiamente sí mismo a construirse una *morada racional* con máximas objetivas para el obrar, demostraciones de Dios, etc., en la cual pueda esconderse en todo tiempo y, así, salir airoso del oleaje embestidor de las situaciones-límites. Si se torna evidente para el hombre la íntima deslealtad de este proceder y su franquía rompe toda imagen cerrada del mundo, lo amenaza un segundo peligro, el *escepticismo*, el *relativismo* sin compromiso o el nihilismo negador del mundo. Los dos peligros constituyen una traición al ser existencial, en el cual el hombre comprende que su decisión no es indiferente, que ella le es fundamental, sin que pueda cerciorarse de la necesidad y del sentido de su

obrar, en una forma racionalmente forzosa. La problemática existencial del hombre se hace muy visible en este lugar: solitario, dependiendo de sí mismo, el hombre tiene que decidirse a cada instante. Ya el hecho de que él no se apodera de la vida, sino que sigue viviendo es una decisión original sobre su propio ser, que se repite constantemente. El carácter unívoco de la decisión exigiría que el hombre tuviese una claridad sin reservas acerca de la situación en la que se encuentra; que supiera con exactitud en qué es propiamente consigo mismo y con el mundo, pero, justo eso no lo sabe. En ello estriba la paradoja de la vida humana: tener como condición aquello que nunca se realiza. No debe sorprender, por eso, el hecho de que recaiga en él una de las alternativas nombradas o, las más veces, se deje caer en el puro querer vivir sin problemas. Pero el hombre que es auténtico, toma un incondicionado a pesar de que se haya vivido el absurdo del mundo; se sabe absolutamente responsable para su obrar y su carácter, aunque a este mismo no lo haya hecho él y no haya sido preguntado si quería estar en el mundo; él toma sobre sí el peligro de la decisión, a pesar de la universal irracionalidad e incomprensibilidad del mundo; tiene la certeza de que todo depende de cómo se mantenga y conduzca, aunque él es el más lejano de sí mismo; sabe que su llegar a ser-sí mismo es esencial, que esto, empero, tanto más se le escurre de las manos, cuanto más intensa sea la reflexión sobre sí mismo.

A esto se agrega el hecho de que *el "vuelo" existencial no es nada definitivo*, sino que tiene que ser realizado en constante lucha. El hombre no puede lograr para siempre un ser-sí mismo auténtico, sino sólo para el instante; después está en el constante peligro de desviarse y descargar la responsabilidad sobre la existencia fáctica carente de Existencia. Aquí hay que mencionar otro rasgo fundamental de la filosofía de la existencia en la forma como Jaspers la representa: *la historicidad de la Existencia.* Esta parece primero basarse en el simple hecho de que, por un lado, toda existencia fáctica es finita y, por otro, que la existencia queda ligada a la existencia

fáctica; que, por consiguiente, es imposible una Existencia carente de existencia fáctica. Pero la Existencia, aunque ligada a la existencia fáctica, es al mismo tiempo infinitamente más que esta última. La historicidad de la existencia fáctica como tal significaría nada más que temporalidad de la existencia fáctica: nacer, crecer y perecer. De ella —pero también de la historicidad del espíritu que se hace consciente de sí mismo en su "haber llegado a ser"— se distingue en forma nítida la historicidad existencial, que en la existencia fáctica del tiempo es más que existencia fáctica del tiempo: tiempo pleno o perfección a través del eterno presente de ser en el instante. La historicidad existencial no puede ser descripta de otro modo que por el pensamiento paradójico de la *unidad de temporalidad y eternidad.*

Pero el mero esfuerzo interior y la disponibilidad sola, no bastan para lograr el ser "sí mismo" auténtico. Así como el llegar a ser-sí mismo sólo puede llevarse a cabo con los otros hombres con los cuales la Existencia entra en íntima comunicación, así también ella es en última instancia un *llegar a regalarse* que sólo se realiza en la participación en un absoluto sin el cual todo el mundo sería vanidad indiferente. "La Existencia es sólo en relación con la trascendencia", se lee en Jaspers y con ello se quiere decir que, dentro del reino de la inmanencia —y a esto no sólo pertenece el mundo incompleto, sino también la Existencia posible que se destaca de él— no es posible una última realización significativa, a no ser que un rayo de lo trascendente o absoluto penetre en la esfera de lo inmanente. (*Cfr.* en un pasaje posterior, a saber, dentro de la filosofía de lo circunvalente, una delimitación diferente de la inmanencia.)

(c) *Metafísica.*

Así como la ciencia filosófica del alma tuvo que ser reemplazada por el esclarecimiento de la conciencia, en lugar de la doctrina filosófica acerca de Dios, que pretende validez uni-

versal, aparece una metafísica filosófica, en la que se describe cómo la Existencia puede elevarse al Uno trascendente, que es el origen de todo ser. Este vuelo hacia lo absoluto puede llevarse a cabo en triple forma: a través de la trascendencia de los contenidos del mundo, que son aprehendidos en categorías, mediante la admisión de referencias existenciales a la trascendencia y por medio de la lectura de las cifras de lo absoluto. Pero todas estas especies de relaciones con la divinidad son de tal índole, que en ellas nada definitivo puede ser fijado, no es alcanzable ningún saber concluyente, no se ofrece un postrer descanso a la búsqueda del ser auténtico. Así como la lucha por la Existencia nunca llega a concluirse, así también el vuelo a la trascendencia debe realizarse siempre de nuevo, porque ella misma sólo se aprehende en forma fugaz. Son rechazadas por Jaspers la *metafísica profética*, en la cual un individuo se cree elegido y la *metafísica científica* que, por vía de la demostración racional, conduce a la divinidad pensada como fundamento de todo ser. La primera cree erróneamente que la conciencia de Dios lograda en el instante existencial, puede llevarse a un lenguaje general y enseñarse como verdad objetivamente válida. La segunda quiere ofrecer al hombre, en cuanto ser de entendimiento representable ("conciencia general"), aquello que sólo la libertad del ser-sí mismo puede aprehender. Sólo es posible, según Jaspers, una *metafísica apropiadora* que vivifica la metafísica históricamente tradicional, percibiendo de ella el lenguaje de la trascendencia. En cambio, al honrado filosofar de hoy le falta la ingenuidad para una nueva imaginación de sistemas metafísicos, como todavía era posible hace cien años. Fuera de una apropiación histórica de la metafísica tradicional existen sólo los tres modos mencionados de actitud metafísica: La *trascendencia del mundo* acusa semejanza con la llamada "teología negativa": se traducen a lo absoluto categorías que, en verdad, sólo son aplicables a determinado ser inmanente, pero el error cometido en ello se suprime mediante la derogación de la categoría o por medio del empleo simultáneo de la categoría

contrapuesta (por ejemplo, simultánea concepción de la trascendencia como casualidad absoluta o necesidad absoluta). De este modo, por vía de la contradicción lógica, del círculo y de la derogación, es decir, por razonamientos que fracasan, se esclarece lo absoluto en forma mediata y se hace presente para el instante. A causa de que nunca podemos concebir lo absoluto en una forma definitiva, tampoco jamás pueden ser unívocas *las referencias de la Existencia posible a la trascendencia*: obstinación, entrega, abandono a Dios, son actitudes hacia ella que varían dialécticamente, pero la divinidad no aparece desde su ocultamiento para ninguna relación existencial. La tensión hacia ella y la desunión del mundo no se suprimen mediante ella. *Por lectura de las cifras de la trascendencia,* Jaspers entiende la percepción del lenguaje enigmático de lo absoluto. Éste puede colocarse en cualquier contenido del mundo porque toda cosa llega a ser transparente y puede aludir a lo trascendente oculto.

La tensión en el hombre, consistente por una parte en tener que decidirse en la soledad de su "sí mismo" y, por otra, tender hacia algo que trasciende lo hasta ahora sabido y creído, Jaspers lo designó más tarde como la tensión entre razón y Existencia. La razón, en contraste con el entendimiento, que se contenta con el saber racional, es lo que pone en duda todo; que aspira a trascender los límites del saber; que en perpetua inquietud tiende a la unidad y a lo absoluto. Pero ella está referida a la Existencia así como, a la inversa, la Existencia está referida a ella. La razón sin el fundamento existencial se convertiría en juego estético, en vacío e incomprometido movimiento intelectual; en cambio, la Existencia sin razón significaría un obstinado encerrarse frente a toda franquía. (*Cfr.* la exposición más detallada en el parágrafo siguiente.)

El camino al ser no es rectilíneo y no conduce a ningún resultado definitivo. Al final siempre está el anonadamiento y la destrucción insensata de aquello que era propiamente positivo y de valor existencial. Lo notable en la metafísica de

Jaspers es el hecho de que el absoluto carácter problemático del mundo, que se manifiesta en el *fracaso*, aparece, inclusive, como una cifra de la trascendencia. El hecho de que, según él, el fracaso tiene que ser lo último, se basa en que la duración, subsistencia y validez, desde el punto de vista de la filosofía existencial, aparecen como lo impropio e indiferente. Lo subsistente no tiene verdadera altura. Esta corresponde sólo al "vuelo" del instante. Para salvar la altura del instante tiene que desaparecer al mismo tiempo todo lo esencial, es decir, adquirir el movimiento hacia el fracaso. Pero, porque en este movimiento el ser auténtico llega a expresarse, el fracaso es a la vez el lenguaje de lo absoluto. En Heidegger falta el concepto de fracaso, porque el tiempo mismo parece reducido al instante. En cambio, Jaspers conserva frente al mundo el pensamiento categorial y entiende por tiempo la sucesión continua. Si el concepto filosófico-existencial de instante es visto por medio de esta categoría, aparece como ascención que surge en el tiempo y, de inmediato perece en él, es decir, como fracaso. Es por eso que la metafísica termina con estas palabras: "No entregándose al goce de la perfección, sino por el camino del sufrimiento con la mirada puesta en el rostro inexorable de la existencia fáctica del mundo y en la incondicionalidad del auténtico ser-sí mismo en comunicación, es como la Existencia posible puede alcanzar lo que no puede planearse y, en cuanto deseado, resulta absurdo: *experimentar el ser en el fracaso*".

2. El ser de lo circunvalante y la verdad.

(a) *Los modos de lo circunvalante.*

En la segunda gran obra filosófica de Jaspers "Von der Wahrheit" ("De la verdad") se destacan tres factores: Primero, un nuevo concepto que llega a ser el concepto central de su filosofía: el concepto de lo *circunvalante* (lo abarcador); segundo, la significación que adquiere la *razón* como concepto

contrapuesto y complemento del concepto de Existencia; y tercero, la tendencia a ver todos los planteamientos de cuestiones filosóficas a la luz del *problema de la verdad.*

La idea de lo circunvalante nace, originariamente, de la vivencia del carácter limitado de nuestro conocimiento: experimentamos y conocemos determinados objetos, pero ellos no son el ser mismo; conocemos conexiones entre los objetos de nuestro mundo pero éstos sólo son fenómenos del ser y remiten a algo más allá de sí mismo; aprehendemos los objetos como partes del todo, en el cual se unen como en un horizonte de nuestro saber, pero estamos obligados a romper continuamente esta supuesta totalidad (horizonte), porque el ser mismo permanece cerrado para nosotros y por todas partes se establece en lo ilimitado. Si buscamos al ser mismo, tenemos la impresión de que todo lo que nos es dado y aquello que sabemos objetivamente, es circunvalado por otra cosa. Este circunvalante no es ni objeto ni horizonte, sino aquello a que apuntan objetos y horizontes y que sólo se anuncia en éstos.

Se puede dar una idea aproximada de lo que Jaspers quiere decir con el término circunvalante en base a la doctrina kantiana del espacio-tiempo: éstos no son para Kant objetos de la percepción, todo lo perceptible empero, aparece *en* ello. Así, lo circunvalante para Jaspers no es ni objeto de la percepción ni del pensamiento; pero todos los objetos aparecen *en* él. Según Jaspers, en el filosofar buscamos lo circunvalante. Pero no lo podemos buscar de tal manera que pasemos por alto tanto lo objetivamente aprehensible como los horizontes: en tal caso sólo habríamos caído en huecas ilusiones. Tenemos que insistir en un fundamento claro de nuestro saber; pero, en tanto que filosofamos tiene que tornarse "transparente" para nosotros a partir de lo circunvalante, todo lo que sabemos de manera objetiva y, finalmente, tiene que desaparecer, en cuanto objetivo, porque sólo así nos percatamos del ser. Si al filosofar, pensamos dentro de lo objetivo algo no-objetivo, penetramos mediante los ordenamientos cognoscibles en el verdadero orden significativo. De esta manera se transforma el sentido de lo

que sabemos objetivamente y gana profundidad nuestro propio ser y pensar.

Tan pronto como intentamos esclarecer lo circunvalante en su contenido, se distinguen en él siete modos. El ser, que somos *nosotros mismos*, en cuanto circunvalante, se divide en cuatro modos: existencia fáctica, conciencia en general, espíritu y Existencia. Lo circunvalante, que es el *ser mismo*, abarca el mundo y la trascendencia. La razón, finalmente, si bien es cierto que también está "en nosotros", constituye sin embargo el vínculo de todos los circunvalantes. Por otra división, el ser en cuanto inmanente (existencia fáctica, conciencia en general, espíritu, mundo), se contrapone al Ser, que sólo puede alcanzarse por medio de un "salto trascendente": Existencia y trascendencia, en las cuales también la razón representa el vínculo abarcador. Estos modos son para nosotros saltos últimos; por decirlo así, espacios de ser con estructuras propias, irreductibles entre sí. Todo lo que aparece en uno de ellos está referido a un circunvalante especial, al cual pertenece; y cada uno de estos circunvalantes, a su vez, remite a otros circunvalantes.

La existencia fáctica es la vida humana en el mundo con todos sus fenómenos corpóreos y procesos de conciencia. Nace y muere, aspira a la satisfacción y felicidad, es impulsada por el querer de la existencia empírica o por la voluntad de dominio y amenaza como tal a otra existencia, para vivir al mismo tiempo en la permanente angustia del llegar a ser amenazada. Se realiza siempre como algo único, singular. Ella está circunvalando porque para nosotros, hombres, todo tiene que aparecer en esta existencia fáctica para ser, en general, para nosotros: por el contacto corporal, por la aprehensión del percibir, sentir y pensar. Nada podemos lograr saltando por encima de la existencia fáctica. Frente a la existencia empírica del animal, la existencia fáctica del hombre es consciente de sí misma y de ahí que pueda ser objeto de investigación de las ciencias particulares. Todo existente empírico vive dentro de una naturalidad sin problemas. Pero también experimenta

que en sí no tiene ni finalidad ni perfección; es pasajero, vacila intranquilo sin alcanzar la felicidad realizable o un estado duradero. En cuanto existencia fáctica no puede realizar su sentido. Esta insuficiencia del existente fáctico, remite a otro origen que es más que mera existencia fáctica.

La *conciencia en general*, en contraposición con la conciencia individual de los diversos hombres, es *una* e *idéntica conciencia* en todo proceso consciente de carácter singular; mediante ella se aprehende todo ente de manera objetiva y por ella nuestro conocimiento teórico, pero también el no-teórico (por ejemplo conocimiento ético o estético), logra la validez universal. La conciencia en general es en eso ilimitada, en cuanto que abraza todo lo que en general, puede ser mentado de modo objetivo. El criterio específico de verdad de la conciencia en general es la verdad forzosa y de obligatoriedad universal. De ahí que con la conciencia en general, lleguemos hasta donde nos permite el conocimiento de validez universal. Pero también esta conciencia en general remite a aquello, más allá de sí misma, sobre lo cual ya no es posible hablar en el modo de la obligatoriedad universal: a lo incognoscible, en lo cual fracasa el criterio de la verdad de la conciencia en general.

Espíritu es aquel circunvalante por el cual el hombre, en su propia intimidad, pero también en el mundo, trata de "realizar la totalidad". Es conducido por ideas. En contraposición a la conciencia en general, no es universalmente válido y extratemporal, sino siempre histórico y en movimiento dentro de la realización y apropiación comprensora. En oposición a la existencia fáctica no está movido por obscuros impulsos e inclinaciones sin conciencia, sino que se perfecciona en la "intimidad de la comprensión de sí mismo". Las obras del espíritu nos hacen frente, por ejemplo, en el arte, en producciones del pensamiento, en instituciones y leyes estatales, en las costumbres. El espíritu actúa no sólo de manera creadora en la producción, de estos contenidos, sino también en aquella participación comprensora en ellos, que llamamos "comprensión espiritual".

Frente a este ser inmanente que somos nosotros mismos (existencia fáctica, conciencia en general, espíritu) está *el mundo* como lo Otro en sentido absoluto, pero también como ser inmanente. No es posible una caracterización más exacta de este difícil concepto de Jaspers y tendremos que conformarnos con algunas indicaciones. No damos, de inmediato, con *un* mundo, sino con una *pluralidad* de mundos, diferentes según la pluralidad de individuos y la multiplicidad de la vida: de los mundos circundantes de los animales pasando por el mundo circundante del hombre, llegamos a los mundos específicamente humanos como por ejemplo, los de la técnica, economía, política e historia. Todos estos mundos especiales son abarcados por un mundo que constituye el objeto del conocimiento científico. *Este mundo es el correlato objetivo de la conciencia en general*; es lo circunvalante del ser mismo, en cuanto que éste puede ser aprehendido en el conocimiento de validez universal. Sin embargo este mundo mismo no es concebible, objeto singular, o sea como aquello que aparece en el mundo. Aquí se pone en evidencia la analogía con la idea kantiana del espacio y el tiempo: el mundo *es el supuesto en sí mismo no objetivo y a priori* y el marco *para que se nos puedan dar objetos singulares*; es "aquello, desde donde nos hacen frente todos los fenómenos, en los que nos es accesible el ser del mundo". En cambio, todos los intentos de aprehender el ser del mundo en su totalidad, tienen que fracasar: siempre encontramos relaciones y conexiones de objetos *en* el mundo. El mundo como tal es infinito, en tanto que sólo lo finito pueda ser objeto del conocimiento humano. El mundo como circunvalante sigue siendo *una idea en el sentido kantiano*. Nos enredamos en contradicciones lógicas (las antinomías kantianas) cuando tratamos de hacer de esta idea objeto de conocimiento científico.

Es de gran y positiva importancia, según Jaspers, llegar a comprender que nuestro saber acerca del mundo no posee carácter concluyente debido a que, de continuo, rompemos con la fijeza de un presunto conocimiento definitivo y que, por lo

tanto, todo conocimiento del mundo "lo mantenemos en suspenso"; provocamos en nosotros una conciencia del ser, que hace sentir nuestra *libertad.* Llegamos a ser *libres para el mundo y para nosotros mismos en el mundo*, al no perdernos ya en lo finito y adecuado. Sobre todo llegamos a ser *libres para nosotros en relación con la trascendencia.* Pues si no le doy al mundo un carácter absoluto, todo lo sabido de manera objetiva se me torna transparente para otra cosa, que ya no es mundo; y sólo mediante el "mantener en suspenso al mundo", resplandece el fundamento de la Existencia auténtica, como aquello que permanece firme en esta relativización.

Existencia y trascendencia son presentadas de modo análogo a la primera obra filosófica de Jaspers. Ambas sólo son alcanzables por un *salto trascendente.* También en la representación filosófica de la existencia fáctica, conciencia en general, espíritu y mundo se lleva a cabo un trascender, es decir un traspasar la objetividad determinada, para percatarse de estos circunvalantes. Pero siempre el punto de partida lo constituye lo objetivamente cognoscible. En cambio, Existencia y trascendencia, representan un ser trascendente en su sentido más radical que los otros modos de lo circunvalante: no nos percatamos de ellas mediante un paulatino trascender los objetos particulares que puedan aprehenderse, sino que, en general llegamos a ellas sólo porque dejamos muy atrás a todo ser inmanente —y a esto pertenecen también los modos de lo circunvalante ya mencionados—. Estas dos nuevas realidades, aunque son sustentadoras de las otras, son inconcebibles como objetos. Pero en la indirecta caracterización de estas realidades, Jaspers trata de lograr mayor claridad sobre lo que dijo en su obra de tres tomos "La filosofía", contraponiendo Existencia y trascendencia a los otros modos de lo circunvalante; por un lado, distinguiéndolas de ellos y, por otro, habla de las relaciones entre todos los modos de lo circunvalante.

La relación entre Existencia y trascendencia constituye ahora también el centro de su filosofar.

La *Existencia* caracteriza al auténtico ser "sí mismo" del

hombre, que sólo se realiza mediante la decisión libre; por lo tanto, el "sí mismo" no es, en el fondo, ser, sino *poder* ser. Al hombre pertenece la existencia fáctica; pero sólo en cuanto Existencia, el hombre anima a la existencia fáctica que le es dada, aprehendiéndola y transformándola en sus modalidades. Aquí se encuentra un último e inexplicable misterio: algo que es más que existencia fáctica, se conduce en relación a tal existencia y decide desde un origen, que no se encuentra en la misma. El ser "sí mismo", en cuanto Existencia, se anuncia en el "afán del hombre de llegar a lo eterno, más allá de la existencia fáctica". Este afán debe "tener otro fundamento que el inmanente". Aptitudes afortunadas y situaciones favorables pueden engendrar hombres bien educados; pero el orgullo del hombre en su modo de ser sería un engaño pernicioso: él hubiese creído que era libertad aquello que le fue dado previamente como existencia fáctica.

La Existencia se destaca de la conciencia en general tan claramente como de la existencia fáctica. La primera es el lugar del conocimiento de validez universal y, en cuanto sujeto cognoscente de tal índole yo puedo ser representado, a voluntad, por otros. En cambio, la Existencia es siempre la "historicidad irrepresentable del origen único". La diferencia entre estos dos circunvalantes se aclara por la disparidad del polo opuesto en ambos casos: frente a la conciencia en general está el ser en el mundo objetivo y frente a la Existencia, la trascendencia, que sólo se muestra a la Existencia. La relación entre Existencia y trascendencia no es una contraposición superficial, como en el caso de la conciencia general y mundo, sino que es una relación muy íntima: sin el ser, en cuanto Existencia, no habría trascendencia para el hombre y, a la inversa, sin la trascendencia no habría el ser "sí mismo", en cuanto Existencia; pues a mi ser "sí mismo" le es inherente el saber acerca de que la trascendencia es el poder, sólo por el cual yo soy propiamente, yo mismo.

También del espíritu se destaca la Existencia de manera inequívoca: como ser espiritual, el hombre es miembro de un

todo transparente y cerrado y se inclina en su conducta a amoldarse a ideas y normas de validez universal. En cuanto Existencia rompe con todo encierro mediante la decisión excluyente. En cambio, el espíritu no decide, "brilla tanto al servicio del diablo como de Dios".

Si se quisiera dar una característica que una entre sí a la existencia fáctica, conciencia en general y espíritu, que los distingue claramente de la Existencia, ella sería la representabilidad: lo que sucede en la existencia fáctica, en la conciencia en general y en el espíritu es, en todas las individualizaciones, un suceso representable, "una pieza con papeles y caracterizaciones en la cual nadie actúa". La Existencia es lo ya no representable y único que lleva consigo estos papeles y los representa. Pero no obstante estas oposiciones, la Existencia es también inseparable de la conciencia en general y del espíritu; los necesita como "medio para esclarecerse".

También aquí la *trascendencia* es, para Jaspers, lo Otro absoluto, que sólo puede ser escuchado por la Existencia. En contraposición a los otros modos de lo circunvalante, puede ponerse en duda, pues no tiene como la existencia fáctica, el espíritu, el mundo, etc., el "cuerpo propio de su presencia", sino que solamente nos habla a través de los otros modos de lo circunvalante. Es cierto que también el mundo ha sido caracterizado como "Otro absoluto que está frente a nosotros", no obstante, el mundo es un "Otro radical" frente a la trascendencia; pues él no es "desde sí", causa sui, en lenguaje místico: es ser creado. La trascendencia, en cambio, *es un ser fundado en sí mismo*, en el cual se apoya todo otro ser. Frente a la —por decirlo así— trascendencia especial de los circunvalantes particulares, ella es la *trascendencia de todas las trascendencias*. Jaspers la denomina, también, lo *circunvalante de todos los circunvalantes*.

La relación entre Existencia y trascendencia posee, según Jaspers, un fuerte acento religioso (al menos en un sentido amplio de religión): en primer lugar, la trascendencia es aquello sólo por lo cual soy libre, en cuanto ser "sí mismo".

Este enlace del concepto existencial de libertad con la trascendencia no es un hecho lógicamente forzoso; es más bien una de las paradojas de la filosofía de Jaspers, insoluble por vía racional, el hecho de que yo pueda ser libre sólo mediante otra cosa distinta a lo que yo mismo soy (mientras que por ejemplo en el existencialismo de Sartre la libertad del hombre no necesita de ningún ser trascendente). En segundo lugar, la Existencia encuentra en la trascendencia su último sostén; la trascendencia es lo único a lo que la Existencia puede abandonarse sin reservas. Si no obstante en Jaspers no es reemplazable en todos los contextos la palabra "trascendencia" por el vocablo "Dios", se deba a que la denominación "Dios" sólo hace resaltar una determinada relación de la Existencia con la trascendencia: en tanto que nos referimos a la trascendencia en el pensamiento trascendente, de carácter abstracto, es *el ser inmutable*; en tanto que la trascendencia nos habla en nuestra vida como algo existente y dominante la llamamos la *divinidad*; en tanto que somos alcanzados personalmente por ella y, en cuanto persona, logramos una solución hacia ella en cuanto persona, la llamamos *Dios*.

El vínculo de todos los modos de lo circunvalante es la *razón*. Ella es la facultad que establece la unidad en nosotros y trata de ligar todo. Pues en nosotros no existe de antemano unidad alguna, sino que todo se articula y divide en incalculables pluralidades: en primer lugar en los modos particulares de lo circunvalante y, en segundo término, dentro de cada uno de estos modos, en los fenómenos particulares (por ejemplo las numerosas individualizaciones de la existencia fáctica y del espíritu, la plenitud de los contenidos y aspectos del mundo, la diversidad de los fenómenos históricos de la trascendencia para las existencias particulares, etc.). La razón se expresa en relación a cada circunvalante, como aquello que tiende a reunir lo que es inherente a cada uno de ellos; por ejemplo en la esfera de la conciencia en general como idea de la unidad de todas las ciencias. Pero, además, aspira a una conexión que lo abarque todo, que no se conforma con un ocuparse aislado

de los modos de lo circunvalante —sobre todo, tampoco de la exigencia de validez universal de la conciencia en general— sino que pone la mira en la unidad de todos los circunvalantes. La conducta fundamental de la razón es la ilimitada "condición de abierta", "el ubicuo oir aquello que se habla y aquello que ella misma hace hablar", el ilimitado poder percibir todo lo que es. Ella es la justicia frente a todo "lo que es desde el origen", inclusive para hacerlo valer. Puesto que la razón no tiene asidero en ningún conocimiento firme del intelecto, es una potencia en movimiento que causa inquietud; que exige la "solución de todo lo que ha llegado a ser finito y determinado" y que sólo encuentra un postrer descanso, cuando a ella se le abre el ser.

De esta caracterización resulta que de todos los modos de lo circunvalante, la razón es la que está más próxima a la filosofía, en cuanto actividad: es la sustentadora del filosofar. Para Jaspers ella constituye el objeto de la *lógica filosófica*. Así como el esclarecimiento de la Existencia en cuanto actividad filosófica se asocia a la Existencia, o la lógica formal al entendimiento, así también la lógica filosófica se coordina con la razón, en cuanto auto-conciencia de la razón.

Con respecto al hombre la razón y la Existencia son dos circunvalantes que, en el fondo, somos nosotros mismos. Por lo tanto, ellas están en una necesaria y peculiar polaridad, en la que se condicionan recíprocamente: "la Existencia es el impulso de la razón, ésta es la despertadora de la Existencia".

Existe el peligro de concebir, a su vez, los modos particulares de lo circunvalante como objetos diversos que están en determinada relación. Sin embargo tal punto de vista sería erróneo. En el fondo, se mienta en cada caso un ser trascendente en cuanto circunvalante, hacia el cual no encontramos otro acceso que los *modos* de lo circunvalante que se encuentran más próximos a nosotros. Cada uno de estos modos es, en cierto sentido, todo; pero lo circunvalante es en cada uno de ellos a la vez, tan distinto, que no podemos derivar un modo del otro. Por consiguiente, si se habla de las relaciones entre

los circunvalantes, estos mismos son algo circunvalante. Tan pronto como queremos hacernos conscientes de estas relaciones, es inevitable que lo pensemos como categorías, pero tales categorías sólo pueden ser usadas de manera trascendente. De otro modo, en el ocuparse, filosóficamente, de lo circunvalante todo se reduciría al plano de la conciencia en general con su pretensión de obligatoriedad universal. En cambio, en toda "simplicidad sabible" ha desaparecido el ser mismo. Los circunvalantes y sus modos no son accesibles al hombre en cuanto sujeto teorizante, sino al hombre activo en cuanto ser "sí mismo" y a éste sólo como tejido complicado e inabarcable como totalidad. Sólo en el co-tejer este tejido esperamos poder tocar, en cada modo histórico, el fundamento de todo en lo Uno.

A la doctrina de lo circunvalante Jaspers la entiende como el fundamento lógico de la filosofía existencial. Esta filosofía de lo circunvalante quiere enseñar "a ser en el pensamiento mismo y a que deje desarrollar el ser en el pensar".

(b) *Las formas de la verdad.*

De la filosofía de lo circunvalante nace la reflexión filosófica acerca de la *verdad*, porque a los modos particulares de lo circunvalante corresponden diversos ordenamientos y a cada uno de estos ordenamientos su respectiva verdad y respectivos errores del pensar. Por eso la expresión "verdad" posee para Jaspers una significación mucho más amplia que la que tiene en el uso tradicional del lenguaje lógico-gnoseológico, donde sólo se entiende por ella los juicios o enunciados de la verdad —la verdad de la conciencia en general en la terminología de Jaspers—. Todo lo que posee un valor positivo se subordina al concepto de verdad, inclusive el ser mismo: aquel ser "que sólo deviene mediante su manifestarse", es decir la Existencia humana y el Ser absoluto en su ser que ha llegado a manifestarse a nosotros, en cuanto Existencias.

Es cosa evidente, que resiste a toda duda, el hecho de que

la verdad es *una*. Pero lo Uno mismo no se nos da nunca. Se divide en los modos de lo circunvalante: de ahí que surjan para nosotros los modos de la verdad, a partir de los modos de lo circunvalante. *A cada uno de estos modos le corresponde un sentido de la verdad propio y distinguible.* Según la teoría de la adecuación, la característica esencial de la verdad consiste en la concordancia de pensamiento y realidad (juicio y situación objetiva). También para Jaspers el hecho de la concordancia es una característica que distingue todas las formas de la verdad. Pero tal característica varía, según Jaspers, para las formas particulares de la verdad.

En la esfera de la conciencia en general, la verdad consiste en la concordancia de creencia y cosa (o bien, en tanto se trata de principios éticos objetivos, que para Jaspers también pertenecen a la esfera de la conciencia en general, en la concordancia de la acción querida o debida). En la esfera de la *existencia fáctica* la verdad es la concordancia entre la creencia y la conveniencia para la vida. En cambio, en las esferas del espíritu y la Existencia ya no puede interpretarse a la verdad como relación entre dos objetos concebidos de manera objetiva. Es cierto que para la esfera del *espíritu* todavía se puede decir que la verdad consiste en la concordancia entre el orden fáctico y la idea (así por ejemplo cuando hablamos de un "verdadero estado", un "verdadero matrimonio", un "verdadero amigo"); pero la idea misma nunca puede concebirse de manera objetiva, sino sólo como impulso que se experimenta por la participación en ella. En el caso de la Existencia, la verdad aun menos puede entenderse como una relación caracterizable de modo objetivo; antes bien, la verdad consiste aquí en la "concordancia de mi realización con mi Existencia posible", es decir, entre aquello que realizo en mí y aquello que puedo realizar en mí en cuanto "ser-sí mismo" auténtico. Con referencia al *mundo* la verdad consiste en la concordancia entre cosa y prototipo original. Y en su aplicación a la *trascendencia* la verdad consiste "en la concordancia entre los símbolos que se han objetivado y el Ser mismo". Este úl-

timo sentido de la verdad presupone que los símbolos han llegado a ser para la vivencia existencial manifestaciones de la trascendencia. Si por el contrario se habla de la verdad de la trascendencia misma (así por ejemplo, en la frase "Dios es la verdad"), dicha verdad ya no puede ser alcanzada con el pensamiento de la concordancia. Aquí la idea de la concordancia se torna un pensamiento vacío, porque falta toda objetividad.

El pensamiento de que hay un reino de la verdad universalmente válido, posee para Jaspers sólo una relativa justificación: este pensamiento es exacto sólo en el dominio de la verdad *científica* de la conciencia en general. Pero la verdad de la conciencia en general (la certeza forzosa) no abarca toda verdad, como lo mostró la descripción de las divresas formas de la verdad. Cierto es que *para nosotros toda* verdad sólo resulta clara en el médium de la conciencia en general, la cual es "el espacio que abarca a todo ser-verdadero para nosotros". Las otras formas de la verdad entran de alguna forma en contacto con la certeza forzosa, sea para deshacerse de esta especie de verdad, sea para abarcar como condición la verdad de la conciencia en general.

El reverso de la verdad lo constituye la falsedad. La verdad se muestra como quebradiza en toda forma accesible a nosotros. Además, en vista de nuestra finitud y limitación para realizar la verdad, la falsedad es un elemento constitutivo del propio ser-verdadero. Así como la verdad filosófica en sentido amplio, abarca todo lo que posee valor positivo, así también la falsedad para Jaspers, encierra en sí todo lo que tiene valor negativo, en especial lo malo en todas sus formas, toda clase de falsía, mentira, ilegitimidad, disimulo, etc.

Si bien las diversas especies de verdad tuvieron que distinguirse por los modos de lo circunvalante, frente a ello está la tendencia a reunir los diferentes sentidos de la verdad en la *unidad de la verdad.* Así como los circunvalantes no están aislados uno al lado del otro, sino que están relacionados entre sí de muchas maneras (aunque no concebibles de manera ob-

jetiva), así también los modos de la verdad están en mutua dependencia, se penetran y complementan. Y así como el último origen de todos los modos de lo circunvalante y sus relaciones lo constituía el Uno trascendente, así también en la esfera de la verdad para nosotros está la certeza fundamental, la "que hace que toda verdad especial sólo llegue a ser a través de la verdad de lo Uno", aunque no pueda ser alcanzado un saber necesario y definitivo acerca de si existe lo Uno en general. Hay, empero, "indicadores de la unidad", sobre todo aquel que empuja hacia otro cada modo de la verdad y violenta su propio sentido de la verdad.

Para el hombre empero, permanece la situación fundamental, la desunión del ser. Y la decisión básica de la filosofía es la de cómo el hombre concibe la unidad en esta situación. El insiste continuamente en tal unidad, pero nunca la puede lograr como una unidad definitiva y fija. Así pues, tiene que volver a romper toda unidad aprehendida; la verdad es para él sólo "*verdad en la ruptura*". El hombre es conducido aquí a los límites de dos posibilidades de decisión existencial: él puede hacer el intento de alcanzar la unidad de la verdad debido a que profesa la creencia en una fija unidad histórica y se somete a la autoridad de esta unidad (llamada por Jaspers "catolicidad"). O si le parece poco digna de fe la validez universal de semejante unidad histórica, puede decidirse "por el ilimitado movimiento de la razón, que se eleva en forma abridora", que no conduce a ningún resultado posible de fijar y en el cual sólo se percata de lo Uno trascendente *en los elevados instantes singulares.*

La verdad sólo puede manifestarse al hombre, allí donde él se arriesga a todo lo que tenga carácter problemático y al peligro de la ruptura. Sólo *sobre* este riesgo puede el hombre (en cuanto Existencia y por medio de la razón) llegar a la *perfección del ser-verdadero.* De tal perfección sólo puede hablarse, cuando exista la más grande cercanía a una verdad, que es la *patencia del ser en absoluto.* Esta verdad es "el ser en cuya certeza el hombre encuentra reposo". Para Jaspers,

la coronación de la lógica filosófica consiste en que ella muestra las formas de este movimiento perfectible de la razón. A esto pertenece, como primer paso, el apropiarse, en la situación fundamental del ser-hombre, de las *grandes cuestiones metafísicas* y de las respuestas que han dado a ellas las religiones y filosofías. Estas cuestiones y respuestas a las mismas, empero, sólo podrían incluirse en la vivencia existencial como *posibilidad de la verdad.* Ha de rechazarse todo intento de fijar tales respuestas con el pseudo-derecho a una comprensión racional. El hombre tiene que mantener la tensión racionalmente insuperable. Mediante la "apropiación de las cuestiones dentro del alma", puede hacerse dueño de aquellas posibilidades del pensamiento sólo por las cuales se suscita en él el "movimiento del ser-hombre" y por las que experimenta la elevación de su conciencia de ser. Por el contrario, si estas posibilidades de pensamiento son tomadas como enunciados que se comprenden a la letra, se vienen al suelo: como falsa doctrina de Dios, o como falsa doctrina acerca de la relación entre Dios y mundo.

En segundo lugar, el ser-verdadero puede completarse en la temporalidad en una forma que, racionalmente, sólo puede formularse como paradoja, es decir, en la *historicidad existencial.* Este concepto es paradójico porque contiene el pensamiento de que en una decisión auténtica no sólo se realiza lo pasajero, sino que *lo eterno es presente en el instante* y sólo de esta manera el tiempo deviene tiempo cualitativamente pleno. El hombre sólo es ente, en sentido verdadero, "en su ser-regalado por la trascendencia"; así, la actualidad existencialmente realizada puede asegurarse en el hombre como *eterno presente.*

En tercer lugar, la perfección de la verdad se lleva a cabo sobre *las intuiciones originarias de la religión arte y poesía.* Estas instituciones constituyen un "lenguaje de la verdad" propio que, históricamente, precede al filosofar metódico. El filosofar mismo es inseparable de estas originarias intuiciones espirituales, quiéraselas apropiar o combatir. Ellas delimitan

el espacio para el filosofar y así llegan a ser el órgano del filosofar. Su contenido nunca puede traducirse al lenguaje conceptual; el contenido intuido va más allá de lo que puede aclararse filosóficamente. Esto vale, ante todo, para el *saber trágico* que encuentra en las tragedias su expresión intuitiva y artística. Para Jaspers este saber es de gran importancia. Cuando el hombre llega al saber trágico, es según él, "como una grieta en la historia"; pues con este saber "comienza el movimiento histórico que sucede no sólo en los acontecimientos históricos, sino en la profundidad del ser-hombre mismo". A pesar de ello, puede preguntarse qué tiene que ver lo trágico con el problema del ser-verdadero. La respuesta es la siguiente: lo trágico ya no se da allí, donde existe un conflicto insoluble; tampoco consiste en el antagonismo entre verdad y falsedad, entre aquello de valor positivo y lo de valor negativo; tampoco es lo trágico una gran desgracia. Lo trágico auténtico está sólo allí donde *cada uno de los poderes entre los cuales existe el conflicto es verdadero para sí*; "el carácter dividido de la verdad es la comprobación fundamental del saber trágico". Uno de los muchos aspectos bajo los cuales puede verse la tragedia, es aquel por el cual el héroe que sucumbe en la existencia empírica es el vencedor: es la victoria del hombre en el fracaso. Con la intuición trágica, está ligado, a la vez, un saber trascendente, en el cual la necesidad humana es vista en un arraigo metafísico. Sin este saber trascendente no habría nada trágico, sino sólo miseria, desgracia y fracaso. Pero junto con el trascender en la intuición trágica se realiza una liberación: o la salvación *en* lo trágico (cuando lo trágico subsiste, pero el hombre lo aguarda y se transforma en ello) o la liberación *de lo* trágico (cuando lo trágico, por decirlo así, se libera de sí mismo y cesa). Sólo el contacto con lo trascendente justifica la caracterización de la intuición trágica como un modo de la perfección del ser-verdadero en la intuición.

A veces se intenta caracterizar de tal manera a la filosofía existentencial misma, que ella ve a la existencia fáctica bajo

tal aspecto de lo trágico. De ningún modo esto es aplicable a Jaspers. Él rechaza expresamente el "pantragismo" o la "metafísica de lo trágico universal" (como está contenida, por ejemplo, en la filosofía trágica de Hebbel). Semejante filosofía sólo sería un nuevo ejemplo de una falsa metafísica de carácter absoluto. Según Jaspers, es absurdo decir del fundamento del ser que él es trágico: lo trágico se encuentra sólo en el fenómeno; en el saber trascendente acerca de lo trágico siempre se trasluce un Otro, que ya no es trágico.

En cuarto y último término, Jaspers menciona la *perfección de la verdad en el filosofar.* Para un filosofar verdadero lo que importa no es abandonar la situación fundamental, el hecho de que la "verdad siempre está en camino en el tiempo" y que "ella misma no se torna definitiva en sus cristalizaciones más maravillosas". Aquí se tratan, nuevamente, tres cosas: razón, amor y la objetividad de los símbolos (de las cifras). El *movimiento* de la razón no puede efectuarse en los individuos aislados sino sólo en la comunicación de individuo a individuo. La *voluntad de comunicación total* es un componente esencial de la razón, pues a ella pertenece la completa franquicia del hombre para todos los modos de la verdad. Así, por una parte, la verdad alcanzable para el hombre nunca es universalmente válida, antes bien, todo hombre, en cuanto Existencia, tiene que llegar a *su* verdad "en la relativización ilimitada de todo lo objetivo"; por otra, la "comunicación amorosa" de la razón encierra el reconocimiento, en igualdad de derechos, de la verdad de los otros hombres. Es cierto que esto conduce, precisamente, a la comprensión de la imperfectibilidad de la verdad que pueda alcanzarse por la comunicación. Pero si el pensamiento concibe la trascendencia a partir de la experiencia de la imperfectibilidad de la comunicación, tal pensamiento es algo así como una demostración de Dios: Él da "con la transcendencia, en el presupuesto de que la verdad tenía que ser".

En este lugar se presenta la cuestión de si con este pensamiento no somos elevados más allá de la comunicación. Aquí,

Jaspers deja abierta esta posibilidad: la necesidad de la comunicación es, en última instancia, una carencia; en los "sublimes instantes singulares y fugaces" experimentamos, más allá de lo comunicable por el lenguaje, la armonía sin reservas en la unificación con el Ser. En la ilimitada voluntad de comunicación de razón y Existencia, ¿no vivimos ya a partir del Ser mismo, que la comunicación no necesita? Según Jaspers, esta conexión no ha menester contestación: ella o pregunta en el vacío, o es una certeza carente de dudas que, expresada falsamente, sólo se destruiría a sí misma mediante la paralización de la incondicionada disposición a la comunicación, que impulsa hacia ella.

El hecho de que, según Jaspers, también el *amor* es inherente a la perfección de la verdad en el filosofar, tiene su doble fundamento en el hecho de que mi plenitud de ser sólo se nutre del amor y éste se manifiesta para aquello que es. En el primer aspecto el amor coincide con el ser-"sí mismo" auténtico, con la veracidad de la Existencia. "Ser-sí mismo y amor son idénticos". Pero este ser-sí mismo, en cuanto amor, no se logra mediante la planificación o esfuerzo del querer; más bien yo estoy "regalado" al amor. En el segundo aspecto, el amor está en íntima relación con la razón. Para que la razón pueda representar el ser que se manifiesta, debe existir antes aquella íntima relación con el ser, que es lo que posibilita el manifestarse. Esta íntima relación sólo consiste en el amor. La verdad auténtica no es accesible al entendimiento (conciencia en general), sino que "la verdad se abre al amor, se origina en aquella decisión lograda en el amor". Esta franquía del ser del amor, que nos hace ver aquello que propiamente es, mientras "encierra la esencia del ente en todas sus formas", suministra a la razón su contenido positivo. Donde razón y amor llegan a estar en vigencia, sin limitaciones, resultan una sola cosa. Sólo "el saber que es amor y el amor que es saber, produce la perfección del ser-verdadero".

La *objetividad de las cifras* es el sostén que la razón encuentra en su movimiento. Esta objetividad no es un objeto

cognoscible, sino un "objetivo que traspasa todo conocimiento"; se encuentra en lo que puede ser designado como "cifra" "símbolo" o "alegoría". Todo ente puede llegar a ser cifra para nosotros, tornándose "transparente"; en él el ser absoluto se hace palpable en su "misma presencia". Las cifras son "medios entre el fenómeno y la trascendencia". Según Jaspers, es tarea de la filosofía encontrar y apropiarse de estas cifras del modo más profundo y amplio que sea posible. Si el que filosofa lee en la escritura cifrada del ser, él mismo produce una nueva escritura cifrada de los pensamientos: "el pensamiento mismo se vuelve símbolo". Así, por ejemplo, la idea filosófica de que Dios sólo habla en cifras, es en sí misma una alegoría o una cifra; también es una alegoría el hecho de que yo participe del ser a través de las cifras. La perfección del hombre, la elevación hacia un Dios, es posible según Jaspers, sólo por la "mediación": hay para nosotros sólo *el* camino a Dios que llega a ser cifra en los contenidos del mundo que nos hacen frente. Es por cierto seductor el pensamiento de imaginar a Dios mismo o experimentar a Dios mismo (más o menos como en la *unio mystica*); pero "si hubiese una experiencia directa de Dios sería incomunicable" y sólo se podría confirmar por manifestaciones (fenómenos) en el mundo. Si imaginamos a Dios mismo o queremos experimentarlo, sólo conseguimos, de nuevo, otras cifras de Dios; sin embargo, "Dios no es cifra, sino la realidad misma".

Según Jaspers, puede hablarse de un "*camino filosófico de liberación*". Éste no ofrece una salvación en el sentido de fe religiosa, sino sólo un "análogo de la salvación". Pues no ofrece a la "propia persona" ni da garantía alguna; para el hombre que filosofa no hay en el mundo una instancia obligatoria; él no puede "agradecer su salvación a alguna revelación dada históricamente". De ahí que la filosofía en cuanto totalidad de las obras y doctrinas tradicionales, tampoco es el camino filosófico de salvación, sino el filosofar irrepresentable y diferente en cada individuo, sometido a la responsabilidad y conciencia de este último, filosofar para el que aquellas obras

y doctrinas sólo pueden tener la misión de iluminar y despertar. La filosofía es "el camino, la verdad y la vida", sólo que el hombre que se encuentra en este camino gana lo eterno pensando, sin la perspectiva de dar con la última instancia objetiva. Es por eso también, que la filosofía misma no representa sostén alguno; "sostén es sólo el Uno, la trascendencia, Dios". El hecho, empero, de que hay un sostén y qué es este sostén, puede manifestarse en el filosofar, aunque para cada ser "sí mismo", sólo de una manera única e irrepresentable. "Este sostén se muestra, a través de la razón, a esta dicha de la claridad del franco abarcamiento universal"; mediante el amor, que produce la felicidad de la plenitud por medio de las cifras, cuyo lenguaje muestra al auténtico ser (*l. c.*, p. 966).

Crítica

Las obras de Jaspers pertenecen a aquellas filosofías que no se dirigen al hombre en cuanto ser dotado de entendimiento y cuyo efecto sobre el hombre, por ende, depende de si él es tocado y transformado íntimamente, y hasta qué punto, por su apropiación. El cotejo de la filosofía de Heidegger con la de Jaspers, muestra cuán grande es la distancia que hay entre ambos pensadores; dicha distancia se ha agrandado aún más desde la aparición del libro de Jaspers "Von der Wahrheit".

En Heidegger encontramos la obstinación horadadora de un analítico mezclada con una forma rara de originalidad rústica con todos sus aspectos favorables y desfavorables. Jaspers se nos presenta como un filósofo que, a través de la enorme extensión de su horizonte, incluye en su pensamiento todo contenido positivo de la filosofía, arte y religión de Occidente —inclusive más allá de Occidente—, hace ver este contenido a la luz de la problemática existencial del hombre y, al mismo tiempo, en imperturbable honradez, trata de despertar la conciencia moral contra los numerosos peligros del deslizamiento en sis-

temas de pensar racionalmetafísicos, falsos irracionalismos o formas de creencias y dogmas fijos. La descripción de la razón en Jaspers puede considerarse como un implícito autoconocimiento para la filosofía del "franco abarcamiento universal". El último objetivo de Heidegger es la tendencia a una filosofía teórica que, en cambio, no es la de Jaspers; antes bien, según él, para quien filosofa de verdad, la filosofía debe aparecer en el lugar de lo que la religión significa para el hombre colocado en una actitud no filosófica. Es por eso que las exposiciones de Jaspers son también portadoras de una especie de pasión religiosa que falta en Heidegger (1).

Si en lo que sigue se arriesgan algunas observaciones críticas es, ante todo, para señalar muy especialmente algo: una interpretación de la filosofía de Jaspers, que sea adecuada, al menos hasta cierto punto, es mucho más difícil que la de los otros filósofos aquí tratados, disponiendo de un espacio reducido; pues, los enunciados de Jaspers sobre comunicación, creencia, culpa, amor, etc., se apoyan siempre en profundos análisis psicológicos y fenomenológicos, que no se han podido incluir en la exposición de arriba. Es por ello que dicha exposición ha tenido que permanecer, en muchos aspectos, dentro de un esquema árido, que sólo puede completarse mediante las lecturas de los correspondientes pasajes de Jaspers. Si, por ejemplo, se mencionó el importante papel del amor en Jaspers, habría que añadir que Jaspers de ningún modo habla *del* amor en general, sino que distingue numerosos modos del amor que, en conjunto, constituyen una jerarquía y que él a todos estos modos (por ejemplo el amor sexual, el espiritual, el existencial, el metafísico, entre otros) los caracteriza detenidamente; los compara con otros aspectos de la psiquis humana; los explica

(1) Jaspers, hasta ahora, parece haber ejercido ante todo en la teología protestante, una influencia de hecho más grande que en la filosofía del presente. En cambio Heidegger, por lo general, es tomado con más seriedad por los teólogos católicos, probablemente a causa de su comienzo ontológico que, a pesar de todas las diferencias en el punto de partida y en la ejecución, lo acerca, desde el punto de vista formal, a la filosofía del medioevo.

en sus interpretaciones biológicas, psicológicas y metafísicas; muestra los criterios parciales en el conocimiento objetivamente (metafísico) y subjetivamente (psicológico) del amor; trata las posibles perversiones y aberraciones del amor y, finalmente, incluye todas las reflexiones en su filosofía de lo circunvalante y de la verdad. Mucho de los análisis ofrecidos por Jaspers —de los cuales aquí se mencionó el análisis del amor a manera de ejemplo— son invariables frente a la intención última de su filosofía y también pueden ofrecer valiosas sugerencias a aquellos pensadores que no están dispuestos a aceptar la actitud fundamental de la filosofía de la existencia. Como un ejemplo muy sobresaliente puede mencionarse el tratamiento de lo trágico ("Von der Wahrheit", ps. 915 y ss.) en el cual se encuentra también un análisis de la tragedia de Edipo y de la de Hamlet, que podría pertenecer a lo mejor que sobre estas cosas se ha dicho. También las consideraciones críticas sobre el tiempo y la cultura contienen muchas comprobaciones importantes que son independientes de su posición filosófica.

Una actitud crítica frente al contenido intrínseco de la filosofía de Jaspers sólo es posible en una esfera muy limitada, pues una crítica científico-filosófica en el fondo sólo puede dirigirse a aquellos enunciados que pretenden ser conocimientos objetivos. Y esto no ocurre en Jaspers precisamente, al menos en lo que toca a los enunciados filosóficos que él considera decisivos. Para estos enunciados el criterio de verdad no es la inmediata comprensión teórica, sino aquello que puede llegar a ser desde hombre, mediante la apropiación percipiente de estos enunciados; según Jaspers, por lo tanto, si tales enunciados le alcanzan en cuanto posible Existencia o si lo abren para oir el lenguaje de la trascendencia. Sobre esta aptitud de la filosofía de Jaspers, empero, no pueden hacerse afirmaciones fundadas en lo teórico, pues este efecto se produce en lo invisible y objetivamente impalpable.

No obstante, haremos el intento de ofrecer una crítica, bajo tres aspectos: en relación a los presupuestos sobre los que

se apoya la filosofía de Jaspers; respecto al contenido de su filosofía, en cuanto sea accesible a un examen racional y en relación a las consecuencias que resultan de esta filosofía.

A los *presupuestos* corresponde, sobre todo, una amplia aceptación de la posición gnoseológica de Kant, es decir, no sólo del punto de partida kantiano, sino también de los últimos resultados de la teoría del conocimiento de Kant, en especial del idealismo trascendental y de la doctrina de la incognoscibilidad del ente en sí. Inclusive se presenta como cuestionable el hecho de si Jaspers, a menudo, no acepta tácitamente determinadas tesis del neokantismo. Jaspers mismo destaca de modo expreso su dependencia de Kant. Ésta se hace visible, de modo puramente externo, en la adaptación de determinadas expresiones y conceptos, que sólo tienen su lugar en el kantismo, como por ejemplo la expresión kantiana "conciencia en general" que para Jaspers designa uno de los modos de lo circunvalante; además, en su concepción de la idea del mundo como el correlato objetivo de la conciencia en general, o en su concepción de la idea del conocimiento científico universalmente válido y su coordinación con la conciencia en general. La descripción de la razón también está en estrecho contacto con Kant.

Aquí resulta un problema fundamental: la filosofía teórica de Kant así como las teorías del conocimiento del neokantismo aparecen con la pretensión de cientificidad, es decir, se trata aquí de un punto de vista racionalmente discutible, que tiene que ser verdadero o falso en el sentido de verdad *científica.* En cambio, la filosofía de Jaspers no es un irracionalismo en el sentido radical de que se rechaza la verdad científica como tal, pero sí lo es en el sentido de *irracionalista*, cuando trasciende la verdad que pueda alcanzarse por vía científica, trata de relativizar, desde una atalaya "más alta", todo lo cognoscible de manera científica y traslada la verdad más profunda que pueda alcanzarse a la vivencia del individuo, la cual ya no puede ser comunicada. ¿No tendría que esperarse de una filosofía semejante, que fuese independiente de toda filosofía

teórico-científica, sea la kantiana o cualquier otra? Pero no puede preverse cuánto de lo dicho por Jaspers caducaría o, al menos, tendría que ser modificado considerablemente, si se impugna la corrección de los resultados teóricos de la crítica kantiana de la razón.

De hecho impugnan estos resultados muchos pensadores de la actualidad, no sólo los filósofos de la orientación "positivista", sino precisamente aquellos que se esfuerzas por lograr un acceso filosófico al ente, tal como él es "en sí", es decir, aquellos que se preocupan por una ontología seria. Por ejemplo, a todo aquel que se ha ocupado con la nueva filosofía de la naturaleza, le debe parecer algo raro cuando Jaspers, en apoyo de su tesis según la cual es imposible un saber acerca de la totalidad del mundo, menciona la doctrina kantiana de las antinomias y hace suya la afirmación de que puede demostrarse, por vía racional, tanto la finitud como la infinitud del mundo ("Von der Wahrheit", p. 97). Pero, entretanto, el estado del problema en este dominio de la cosmología, ha cambiado totalmente: en primer lugar, un filósofo de la naturaleza de hoy en día, ya no intenta demostrar, por vía apriorística, aserciones sobre la extensión espacial o temporal del mundo. Esto no excluye el hecho de que puedan formularse en esta esfera, hipótesis con sentido, apoyadas sobre regularidades físicas y astronómicas, examinadas empíricamente. En segundo lugar, hoy se sabe que la construcción kantiana de las llamadas antinomias matemáticas se apoyan en vaguedades conceptuales, por ejemplo en la no-distinción entre la ilimitación y la infinidad espaciales, y la deducción errónea de la última a partir de la primera. Frente a ello es aceptado, simultáneamente, por la cosmología de base relativista, la *ilimitación e infinidad* del espacio del mundo (así como, análogamente, en lo didimensional una superficie esférica es algo ilimitado y sin embargo, finito).

Este ejemplo sólo sirvió para ilustrar cuán a menudo, el punto de partida filosófico de Jaspers codetermina una opinión teórica presuntamente incorrecta o, al menos, muy problemá-

tica, pero en todo caso, *discutible desde el punto de vista racional.* Tales detalles, empero, no son de interés para nosotros, sino el problema general, de si aquí no existe una franca situación paradójica, es decir, *el hecho de que Jaspers en su proceder, no sólo presupone los planteamientos del problema, sino también los resultados definitivos de una filosofía científica que, según su propia filosofía, de ningún modo es posible.*

En la parte central del libro "Von der Wahrheit", Jaspers se ocupa, entre otras cosas, de la teoría del conocimiento y de la lógica formal en el sentido tradicional. Intencionalmente no fue considerada esta parte en la exposición de más arriba, porque sería apropiada para perjudicar la imagen total de la filosofía de Jaspers; pues, aquí, se trata sin duda de la parte más débil, bajo todo concepto, de su filosofía. En la discusión de cuestiones lógicas y gnoseológicas, Jaspers se ha trasladado a un dominio en el cual no está muy familiarizado. Esto no sólo lo admitirán aquellos pensadores que proceden de la lógica moderna y de la teoría analítica del conocimiento, sino también, por ejemplo, kantianos y fenomenólogos. Nos limitamos a mencionar una confusión: la expresión "saber forzoso", que Jaspers usa para caracterizar el conocimiento científico, es en muchos aspectos vago y, además, engañoso. La expresión sugiere el pensamiento de que en el dominio de la ciencia se llega siempre a resultados definitivos y que tales resultados también podrían ser "forzados" sin actividad creadora. Pero, en primer lugar, todas las teorías en el dominio de la ciencia natural resultan meras suposiciones hipotéticas, por lo cual mejor sería evitar la expresión "saber"; también las hipótesis de la ciencia natural, verificadas por vía inductiva de la mejor forma posible, a raíz de nuevas observaciones pueden ser anuladas en cualquier época. Y, en segundo lugar, aún en el dominio de la matemática y hasta en el de la lógica formal, los axiomas no pueden ser forzados sino que necesitan de la fantasía creadora del teórico, pues se sabe hoy (y, precisamente, en un sentido exacto desde el punto de vista matemático), que en la mayoría de las disciplinas matemáticas y también en el

dominio de la lógica no existe ningún procedimiento de decisión, matemáticamente forzable, en favor de la validez de los principios (1). Además, queda poco claro en el empleo de la expresión "saber forzoso", si a él deben pertenecer sólo los conocimientos de las ciencias particulares o, eventualmente, también las afirmaciones filosóficas sobre la realidad. En el primer tomo de su Filosofía de 1932 ("Orientación filosófica en el mundo", p. 89 ss.) Jaspers incluye, por ejemplo, las intuiciones esenciales y los análisis categoriales dentro del saber forzoso, pero no es visible hasta dónde, según Jaspers, pueden extenderse tales conocimientos y es, además, problemático si tal modo de pensar es conciliable con su concepción filosófica total así como con su punto de partida kantiano.

Hasta ahora sólo se habló de los presupuestos gnoseológicos. Como ya se mencionó arriba, Jaspers es del todo consciente de su dependencia de Kant. La cuestión es si él, además —y esta vez sin tener completa conciencia de ello— es también dependiente de una ontología supuesta de modo implícito, así por ejemplo, cuando considera todo bajo el "aspecto del ser". ¿Es el verbo auxiliar "ser", usado de manera sustantivada en el giro "el ser" y provisto con el artículo determinado, un medio de expresión del lenguaje adecuado para aquello que Jaspers quiere decir? Algunos ontólogos (entre ellos M. Heidegger y N. Hartmann) sostienen la opinión de que este uso es en verdad justificado, pero que tiene que establecerse la diferencia entre "ser" y "ente" y que Jaspers usa a menudo la expresión "ser" allí, donde tendría que hablar del ente (por ejemplo, cuando se refiere al Uno trascendente). Otros metafísicos, por ejemplo F. Brentano rechazan la expresión "ser", en cuanto ésta se usa como nombre de algo. Y si Jaspers habla inclusive del "ser del ser" ("Von der Wahrheit", p. 117), se podría señalar que el *regressus in infinitum* aludido en ello, ha sido uno de los motivos que han llevado a Brentano a negar

(1) Para una breve demostración de esta aserción, con referencia a la lógica *Cfr.* W. Stegmüller, "*Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit*" ("Incompletitud e indecidibilidad"), Viena, 1959, ps. 44-57.

que, en general, del concepto de ente exista un concepto diferente del ser. Como quiera que se proceda, los correspondientes giros de Jaspers parecen, en todo caso, necesitar de una explicación conceptual más amplia.

Respecto al *contenido* de la filosofía de Jaspers, se ofrecen, a pesar de lo dicho al principio, numerosos puntos de partida para una crítica. Puede plantearse, por ejemplo, la cuestión de si al concepto de verdad realmente se lo puede ensanchar tanto como lo hace Jaspers o si mejor, en lugar de los "modos de la verdad", se debería hablar de las diversas significaciones de la expresión equívoca "verdadero". A partir de allí se podría, entonces, llegar a la afirmación de que ya la expresión "verdadero", usada en el lenguaje corriente de manera ambigua —pues también aquí se emplea la palabra "verdadero" no sólo en enunciados como lo muestran los giros "verdadero amigo", "verdadera democracia", etc. mencionados por el mismo Jaspers— éste la hace mucho más ambigua, aunque la veracidad existencial, además todo lo de valor positivo y, finalmente, hasta aquello que Jaspers llama la "verdad de la trascendencia" se subordina a ello. Pero vamos a prescindir de esta cuestión en parte terminológica (aunque en modo alguno exclusivamente terminológica). En lugar de ella señalaremos un problema que toca una relación más importante para Jaspers: la relación de Existencia y trascendencia.

Cuando Jaspers dice que el hombre como ser "sí mismo" o Existencia, vive la trascendencia, se plantea aquí la cuestión simple y ante todo gnoseológica, de si esta vivencia garantiza *que aquel Uno trascendente es de hecho una realidad existente en sí y no un fenómeno subjetivo* que, frente a una investigación psicológica podría mostrarse como ilusión. Aquí sólo parece existir la siguiente alternativa:

O se admite que esta vivencia, por ejemplo la vivencia de un contenido del mundo (digamos una sinfonía de Beethoven) como cifra, *en cuanto vivencia* no puede dar aquella garantía; entonces, la realidad de la trascendencia sólo en eso, está *abierta*, y se plantea la cuestión de si la hipótesis contenida en

la conclusión es cierta o no. Pero con ello, vuelve a surgir el problema de la verdad en su forma original, es decir, justo en aquella forma que Jaspers sólo reconoce para la esfera de la conciencia en general pero que, por el contrario, no quiere admitir para los otros dominios, en especial para la "manifestación de la trascendencia". Entonces la vivencia de la trascendencia no es una vivencia pura, sino un entender en el sentido de saber acerca de algo y constituye una diferenciación si este saber es un saber real o sólo presunto. Además, no se trata tampoco de la mera cuestión del saber acerca del ser-real de algo que no es posible caracterizar de más cerca, como si sólo hubiese que poner a cubierto *el hecho* de que la trascendencia es una realidad y no una ilusión. Antes bien, ella tiene que darse en algún aspecto con contenido, para que pueda decirse, en general, que es *una* (y no precisamente muchas), y que da el *sostén* a la Existencia humana; pues esto presupone que pueden aplicarse con derecho a la trascendencia, tanto las categorías teóricas como predicados de valor. Por consiguiente, si se elige esta primera alternativa, la vivencia de la trascendencia tiene que interpretarse como suceso de *conocimiento* y debe derogarse la tesis de que hay que relativizar la verdad teórica (la "verdad de la conciencia en general"), y que no puede ser aplicada al fenómeno de la manifestación de la trascendencia para la existencia.

O bien se deja a la vivencia *como tal* y se niega que aquí pueda añadirse una interpretación teorética o una conclusión y, al mismo tiempo, se sostiene que en la vivencia está *presente* el ser *mismo* y que la aparente problemática gnoseológica sólo aparece, porque no se puede hacer ninguna representación con contenido de este contacto de la Existencia con la trascendencia. Entonces, esto que dice Jaspers en este punto, ya no es distinguible de las doctrinas de aquellos místicos, que hablan de la perfecta armonía del alma con Dios. Jaspers mismo siempre se empeña en deslindar su filosofía de la doctrina de los místicos y sólo reconoce tales doctrinas como verdades parciales, tal como lo hace también frente a los grandes siste-

mas religiosos y construcciones de ideas filosóficas de los metafísicos. De hecho, se destaca, a menudo, que la actitud del místico de "huir del mundo" es fundamentalmente distinta de la idea de la filosofía de la existencia según la cual el hombre realiza su auténtico ser "sí mismo" sólo mediante la decisión activa. Pero, en primer lugar, no es exacto que *toda* doctrina mística predica, en este sentido, la huida del mundo y, en segundo término, que lo que importa en la presente conexión no es cómo el místico ve la relación del hombre hacia el *mundo*, sino lo que él dice sobre la relación del hombre hacia *Dios*. Y en este aspecto no parece existir diferencia fundamental entre la *unio mystica*, la perfecta armonía del hombre y Dios y la vivencia de la trascendencia de Jaspers. Con ello la metafísica de Jaspers —al menos si se acepta la segunda de ambas alternativas— se acerca en gran medida a los místicos más importantes del pasado, menos a los místicos cristianos que a la mística de Plotino. Pero para quien está fuera de tal vivencia mística de la unidad, no sólo debe ser problemática la aseveración de que hay tal vivencia; no sólo incomprensible como puede ser tal cosa, sino que tiene que ser inconcebible, en sentido radical, *que él ya no pueda comprender qué es lo que aquí, propiamente, se mienta* (1).

Así pues, se presenta la cuestión de si los enunciados filosóficos sobre la Existencia y la Trascendencia no están ante esta opción: *o* se admite para la verdad teórica *una* esfera de aplicación mucho más grande de la que Jaspers utiliza y, con ello, se reconoce como existente todo el problema gnoseológico, racionalmente discutible, allí —a saber, en la "lectura de la escritura cifrada" y en las otras formas de la vivencia de la trascendencia— donde según Jaspers no debe alcanzar la conciencia en general, *o* se considera estos enunciados como proposiciones de una mística no ya comprensible.

Con respecto a las *consecuencias* de la filosofía de Jaspers señalaremos dos puntos: el primero concierne al problema de

(1) *Cfr.* para este problema la detenida discusión de J. Thyssen, Archiv für Philosophie V/2, 1954, p. 211 y ss.

una auténtica difusión de esta filosofía, es decir que se base en una apropiación íntima y no en una mera toma superficial del conocimiento. Para ello partimos de la comprobación ya hecha una vez, de que la filosofía de la Existencia de Jaspers es pensada en determinado aspecto, como "sustituto de la religión". ¿Esta filosofía no tendría que ser expuesta para ello en una forma más sencilla y con menos presupuestos, tanto en lo que se refiere a las formulaciones del lenguaje como al aparato conceptual empleado? Los enunciados de Jaspers son redactados en un lenguaje original, gráfico y, a menudo conmovedor, pero, en su mayor parte, son muy difíciles de entender. El lector de término medio de sus obras no comprenderá muchas alusiones, pues tal comprensión presupone grandes conocimientos en el dominio de las disciplinas filosóficas especiales de la historia de la filosofía y, además, en todas las otras esferas espirituales. En cambio, quizá se llegue a objetar que, de todos modos, sólo de muy pocos hombres es de esperar que alcancen el auténtico ser "sí mismo". Ésta sería, sin embargo, una respuesta poco satisfactoria porque *en principio todo hombre debe ser una Existencia posible* y la realización de esta posibilidad no podría ligarse a un determinado nivel intelectual. Por de pronto, esta filosofía no se dirige a todos los hombres sino sólo a un pequeño círculo de aquellos que, justamente, llevan consigo los correspondientes presupuestos espirituales. Por lo tanto planteamos la cuestión: que mientras el lenguaje simple y sencillo de la religión no sea alcanzado por la filosofía existencial, ¿no le faltaría a esta filosofía aquella repercusión a la que ella aspira en última instancia?

El segundo punto está estrechamente unido con la vivencia de la trascendencia, examinada más arriba. Según Jaspers no basta la propia acción para llevar a cabo el "vuelo" de la mera existencia fáctica al ser existencial: comunicación, vivencia de la trascendencia y "llegar a ser regalado" tienen que presentarse por medio de la trascendencia. El último factor, no es otra cosa que la interpretación filosófico-existencial del concepto religioso de la *gracia*, que también puede faltar. La

vivencia de la trascendencia tampoco depende sólo de la propia voluntad y además, es partícipe de esta vivencia sólo aquel a quien le es dada la correspondiente capacidad vivencial. Pero, ya que, según Jaspers, en el logro de la propia incondicionalidad y simultáneo cercioramiento de la trascendencia se gana para la vida un posible sentido, la absoluta falta de sentido del mundo y la propia desesperación, debe ser lo último para aquel que no llega a tal fin. Se pregunta, entonces, si el llamado dirigido a la "Existencia posible" del individuo, ya no destruye como construye. Donde falta en el individuo la satisfacción positiva, la filosofía de la Existencia tiene que adoptar la forma de un nihilismo inflexible.

Jaspers mismo ve el peligro de que la filosofía de la Existencia pueda ser el motivo para un filosofar histérico. Lo que en aquel entonces pareció ser un peligro, en los últimos años se ha vuelto realidad. La situación de la vida externa puede que haya hecho su contribución. ¿Pero no está contenido en ello la indicación práctica de que no se puede detener en esta especie de filosofar? En realidad, se ha sacado del contenido de la filosofía de la Existencia mismo la exigencia de continuar andando. Pues si el hombre es un ser, que tiende a trascender a sí mismo, que sólo puede encontrar el sentido último en su propio ser "sí mismo" y tiene que preservarse de toda fortificación dogmática, tiene que admitirse la posibilidad de otro filosofar, si la filosofía de la Existencia misma no quiere "solidificarse" en el dogmatismo. Por lo tanto, la frase de Nietzsche: "¡no me sigas a mí, sino a ti mismo!", cuya significación trata de profundizar la filosofía de la Existencia, también tiene por lo tanto que aplicarse al contenido de la filosofía.

Así pues, si la filosofía de la Existencia conduce fuera de sí misma, tal conducción hacia afuera, no puede ser confundida con una reincidencia detrás de ella: el que hoy filosofa con honradez ya no puede poseer la ingenuidad de apropiarse sólo histéricamente de sistemas de pensamiento como aquellos

de Spinoza, Leibniz, Fichte o Schelling, sino además *la de poder creer en su validez.* Pero frente a todo proceder deshonesto con modos filosóficos de pensar ya superados, que fueron una vez realidad sustancial, sosteniéndolos como filosofías actuales, que sólo representarían un pálido esquema y un dogmatismo vacío, la filosofía de Jaspers es apropiada, como pocas, para despertar la conciencia crítica-existencial.

Capítulo VI

REALISMO CRÍTICO - NICOLAI HARTMANN

Con la filosofía de Nicolai Hartmann entramos, de nuevo, en un mundo de sobria investigación objetivo-material que tiende a ir más allá del "sí-mismo" del hombre y trata de abarcar el cosmos del ser, hasta donde éste se manifieste a la limitación del poder del conocimiento humano. De conformidad a un modo de consideración universal, falta aquí por completo el estado de ánimo fundamental de la filosofía de la existencia. En Kierkegaard, el creador espiritual de la filosofía de la existencia, ve Hartmann al más funesto y refinado torturador del "sí mismo" de la historia humana. Se niega la significación metafísica de la angustia y la muerte, aunque se les reconoce en el marco del fenómeno emocional su papel en lo que toca a la experiencia de la realidad. Sólo el hombre egotista que se toma a sí mismo por importante, ve en ellas algo que perturba y asusta. En cambio, en la contemplación cósmica se muestra la falta absoluta de significación de la muerte de un individuo, como miembro insignificante en el proceso total de los sucesos del universo. Sólo mediante la actitud antinatural de la permanente reflexión sobre el yo, tiene lugar la angustia de la muerte sugerida de manera artificiosa, la que luego aparece revestida de importancia metafísica.

Esta posición de Hartmann respecto al fenómeno que está

en primer plano para los filósofos de la existencia, puede servir para una caracterización preliminar del *sentimiento general de carácter cósmico* que domina al pensamiento de Hartmann. El verdadero deseo de su filosofía es descubrir las leyes estructurales del mundo real —es decir, del mundo del ente, no de un "mero mundo fenoménico" antepuesto—. Según opinión de Hartmann, en la filosofía tradicional mucho se ha pecado en este aspecto, en un doble sentido. En primer lugar, la filosofía siempre creyó estar ante la alternativa radical: reconocer el conocimiento absoluto del ser o aceptar la total incognoscibilidad de las "cosas en sí". En el último caso se rechazó la posibilidad de un conocimiento objetivo del ser en general, en el primer caso, en cambio, se producen los sistemas metafísicos cerrados, que recusan toda irracionalidad del ser y, en principio, consideran racionalmente inteligible a la totalidad de los entes. Una posibilidad intermedia, a saber, *la posibilidad parcial de una comprensión conceptual del ente*, en la simultánea irracionalidad del resto infinito, fue pasada por alto.

El segundo error consistió en el traslado de categorías (principios) de un dominio a otro diferente a él, traslado que surge de la necesidad de la unidad monista, como por ejemplo la aplicación de principios mecanicistas a lo orgánico, de relaciones orgánicas a la vida social y estatal o, a la inversa, estructuras anímicas y espirituales al mundo sin vida. Semejante *traspaso de los límites categoriales*, o como Hartmann los denomina, abusos teóricos de un dominio del ser sobre otro, pueden superarse a través de un severo análisis crítico pero las categorías se han de conservar al mismo tiempo en su legitimación relativa para aquel dominio del cual han sido originariamente tomadas. Desde el punto de vista de una ontologia crítica, resulta, entonces, una articulación más complicada de la totalidad de los entes, que aquella que se expresa en las fórmulas de unidad de la metafísica tradicional.

El conocimiento pertenece a la capa más alta conocida por nosotros, es decir, aquella del espíritu. De ahí que sólo una ontología del ser espiritual pueda concebir la esencia del cono-

cimiento. Por otra parte, empero, el problema del conocimiento ya tiene que haber experimentado una solución al menos parcial, para que en general parezca admisible una investigación ontológica. Pues, en primer lugar, no sabemos si hay, en general, un conocimiento objetivo del ser y un objeto trascendente e independiente del sujeto del conocimiento. De este hecho surge de modo necesario una *doble posición de la teoría del conocimiento*. Por un lado tiene que procurar la fundamentación a toda investigación ontológica, pero sólo en el marco de una ontología del ser espiritual puede encontrar su conclusión. Hartmann trata de hacer justicia a estos dos aspectos del conocimiento, anteponiendo a sus obras éticas y ontológicas una investigación sobre el conocimiento; en éste, sin embargo, ya lleva a cabo la inclusión del criterio ontológico y en su ontología discute las repercusiones de los resultados en el fenómeno del conocimiento. Comenzamos con la metafísica del conocimiento.

1. La Metafísica del conocimiento

Hartmann procede originariamente del neokantismo, pero más tarde hizo suyos numerosos motivos de la fenomenología y, a través de un detenido estudio histórico de la filosofía occidental, trató de resucitar fructíferos métodos (como por ejemplo la aporética de Aristóteles y la dialéctica de Hegel) en una versión en verdad muy modificada. La relación con el neokantismo ha llegado a ser una relación negativa en la metafísica del conocimiento, es decir, un anuncio de combate. Mientras que, según la doctrina neokantiana, no hay objeto alguno independiente del sujeto y que trascienda su conciencia, y todo conocer es, por lo tanto, una producción del objeto por el sujeto, Hartmann trata de mostrar que no es en la *producción*, sino en la *aprehensión* de un ente que es independiente del conocimiento mismo y que existe ya en sí frente a él, que hay que ver la esencia del conocimiento.

El camino que él toma aquí es codeterminado desde la fenomenología. El fundamento de la investigación no lo constituye un principio único y evidente como, por ejemplo, el *sum cogitans* de Descartes sino *una base de fenómenos lo más amplia posible*; pues los criterios filosóficos parciales, se fundan siempre en una elección unilateral del punto de partida. En cambio, la pluralidad de los fenómenos que se toman como base, crea un criterio recíproco frente a todo extravío del camino recto. Por lo tanto, el *primer paso* de la investigación tiene que consistir en una *fenomenología del conocimiento.* Sin embargo, Hartmann no cree en modo alguno que con esto todo esté hecho. Él critica con severidad la opinión de los fenomenólogos que creen que con su método solucionan todos los problemas. Dicho método ni siquiera es apropiado para plantear cuestiones, cuanto menos para resolverlas. La fenomenología no puede hacer otra cosa que describir los fenómenos puros, o sea, al margen de todo punto de vista filosófico. Una doctrina filosófica, empero, tiene que superar el punto de partida determinado, que depende del modo de solución del problema. Para tal fin tienen que formularse primero, los problemas mismos. Esto ya no lo puede hacer la fenomenología. De ahí que Hartmann se remonte en este punto al *método* aristotélico *de la aporética* en el cual tiene que efectuarse el *segundo paso* de la investigación del problema del conocimiento. Los problemas requieren soluciones. Trata de dar tales soluciones la *teoría del conocimiento*, que representa el *tercer y último* paso de la metafísica del conocimiento. Con todo, no es de antemano seguro que a los problemas siempre se les pueda contraponer las respectivas soluciones. Tal suposición sería un prejuicio racionalista. De allí que Hartmann realce tanto en sus investigaciones gnoseológicas como en sus posteriores ontológicas, el *simple tratamiento del problema* frente al lema de la "solución del problema a cualquier precio". Al mismo tiempo trata de poner de relieve el resto irracional, lo "metafísico" del conocimiento como él lo llama.

Ya en el modo de llevar a cabo el análisis fenoménico se

destaca el pensamiento ontológico tardío, según el cual el conocimiento representa una *relación de ser* entre *dos entes*, entre el cognoscente y lo conocido. Unilaterales donaciones al sujeto como las realiza el psicologismo y en principio también la fenomenología es, según Hartmann, tan insuficiente para la solución del problema del conocimiento como el mero análisis lógico del objeto. El problema de la trascendencia, es decir, de la relación entre el sujeto del conocimiento y el objeto trascendente frente a él, se suprime en ambos casos. Verdad es que el avance en la esfera transcendente, desde el punto de vista metódico, sólo resulta desde la conciencia, porque ésta representa lo inmediatamente dado y libre de duda; el ente trascendente, en cambio, representa lo dudoso.

El fenómeno originario es el de la aprehensión: en todo conocimiento está un *sujeto cognoscente* frente a un *objeto conocido*. El objeto, empero, no es traído dentro de la esfera del sujeto (esfera de la conciencia), cuando llega a ser conocido, sino que permanece trascendente frente al sujeto. Por eso el sujeto debe abandonar (trascender) su propia esfera para poder "apresar" al objeto, pero luego tiene que volver a su esfera para ser consciente del objeto. La aprehensión del objeto sólo puede llevarse a cabo mediante una *imagen* de él en la conciencia. Pero la imagen misma no es inmediatamente consciente; pues el conocimiento se dirige, por entero, al ente. Este hecho rompe la inmanencia del fenómeno: el conocimiento pertenece al fenómeno "inmanente" de la conciencia, *como un fenómeno que rompe esta inmanencia.* Si pienso por ejemplo en la montaña X, tengo en mi conciencia una imagen de la representación de ella, pero *no pienso* en dicha representación, sino precisamente en la montaña X en cuanto ente. Esta relación la expresa Hartmann diciendo que el objeto intencional vive "por gracia del acto"; en cambio, el ente es independiente de ello. Como consecuencia del total ser-dado a la cosa que es, le falta al sujeto, ante todo, un saber acerca del carácter de la imagen de sus representaciones. Éste surge sólo en caso de que se descubran errores o ilusiones; pues aquí el

sujeto llega a saber que no dispone, de manera inmediata, del ente supuesto.

Como dos modos del conocimiento, se presentan, fenoménicamente, el *a posteriori* en el que los casos particulares constituyen el punto de partida y el *a priori*, en el cual existe un saber independiente de todo caso particular que sucede de manera efectiva. En ambos casos el objeto es mentado como objeto que es en sí y existe independiente del grado de su ser-conocido por el sujeto. En ello estriba el hecho de que el ente es más de lo que el sujeto aprehende de él. Aquella parte "no-objetificada" de lo cognoscible, Hartmann la llama *transobjetiva*; el límite entre ella y la parte conocida, *límite de la "objetificación"*. Si el sujeto empieza a saberlo, surge el "saber del no-saber", es decir, el planteamiento del problema que puede ser definido como proyecto del conocimiento en lo desconocido. Dicho planteo da por resultado el intento del sujeto de aprehender una mayor parte del objeto, es decir prolongar los límites de la objetificación. Pero esta ambición puede, finalmente, chocar con un límite insuperable: *límite de la cognoscibilidad* o *límite de la "objetificabilidad"*. Más allá del límite de la cognoscibilidad se encuentra lo *transinteligible* o irracional.

Sólo allí, donde la certidumbre de la imagen y la certidumbre del ser llegan a coincidir, puede hablarse de conocimiento *verdadero*. Donde aparece un saber acerca de la no-coincidencia de ambos, surge la tendencia a la corrección de la imagen del conocimiento o la aspiración a la verdad. Así como el objeto existente no queda absorbido en su ser-objeto, sino que está incluido en la conexión real del universo, también el sujeto es más que un mero sujeto de conocimiento, es decir, un ser existente, un ser que quiere y siente. Como tal está incluido en la conexión del ser. Aquí ya se insinúa la solución del problema en Hartmann: en virtud de que el sujeto en cuanto ente es miembro del mismo mundo que el objeto, y, por lo tanto, entre ellos pueden existir múltiples relaciones de ser, es posible el conocimiento de algo trascendente a la con-

ciencia; pues un mundo, o más generalmente una esfera del ser es lo que abarca tanto al sujeto como al objeto. Así pues, en cuatro punto se manifiesta ya en el análisis del fenómeno el hecho del ser. En el sujeto, en el objeto, en la relación de ser entre ambos y en los caracteres irracionales que se encuentran por doquier (1).

En el análisis del fenómeno se basa la *aporética del conocimiento*. Hartmann formula los problemas, las más veces de modo muy claro, en su agudización antinómica. Nos vamos a limitar a plantearlos en forma de pregunta. La gran aporía del conocimiento se expresa en la pregunta: ¿cómo es posible la conciencia cognoscente? En tanto es *cognoscente* tiene que salir más allá de sí, pero en tanto es *conciencia* no puede salir de sí, porque un saber sólo es posible en su esfera. Frente a esto la aporía de la percepción (en general del conocimiento *a posteriori*) es sólo un caso especial; dice así: ¿cómo un ente trascendente puede ser dado a un sujeto? En tanto es trascendente no tiene lugar la condición de dado; por el contrario, en cuanto existe lo último, la trascendencia queda suprimida. En el conocimiento *a priori* el problema va en aumento hasta lo paradójico; pues aquí la conciencia independiente de toda experiencia, podría constituir algo por sobre el objeto, es decir apartando la mirada de él, en lugar de dirigirla hacia él. Otro problema lo constituye la cuestión acerca del *criterio de la verdad*: si éste radica en la conciencia, entonces no puede indicarse la concordancia con un objeto trascendente a la conciencia; si en cambio, se halla fuera de la conciencia, en tal caso se necesitaría para su aprehensión de un criterio pro-

(1) Lo irracional juega en Hartmann un papel importante en el tratamiento del problema del conocimiento. En él descansa el argumento decisivo contra el kantismo; pues si el conocimiento consistiera en una producción, la aprehensión del objeto tendría que ser posible por vía del todo racional, porque es producida por el sujeto del conocimiento. Los rasgos irracionales en el objeto constituyen la resistencia con la cual choca el cognoscente y representan, por eso, la garantía para que el objeto no sólo sea *mentado* como un ente que trasciende su ser-objeto, sino también como que *realmente* lo trasciende, es decir que existe de manera independiente de su ser-conocido.

pio y así *in infinitum*. La aporía del *planteamiento del problema* dice así: ¿cómo es posible un saber del no-saber, una objetificación de lo transobjetivo? A él se añade el *problema del progreso del conocimiento*: ¿cómo puede surgir del saber acerca del no-saber un positivo saber material?

Las soluciones de las dificultades son, brevemente, las que siguen: la posibilidad de un conocimiento objetivo del ser sólo puede basarse en el hecho de que los principios del objeto existente se repiten, al menos en parte, en el conocimiento. El principio de causalidad, por ejemplo, que domina las capas inferiores del mundo real, se repite en los contenidos (inmanentes) del conocimiento, en los que son pensados aquellos procesos reales. Por consiguiente, según Hartmann es equivocada la posición tanto de Kant como de Husserl en el problema de la "notable concordancia" de las leyes del entendimiento con las leyes del mundo real. Husserl creyó poder mostrar como contrasentido el planteamiento del problema mismo, mas pasó por alto el abismo de la trascendencia entre sujeto y objeto; en cambio Kant reconoció, seguramente, el problema, pero sólo vio la posibilidad de solución constructiva, por la que el sujeto dicta al objeto sus leyes. Contradice a la hipótesis kantiana, según Hartmann, además del fenómeno de lo irracional y la creencia natural del sujeto, que mienta el objeto como existente en sí, ante todo el hecho de que este intento de solución hace necesario admitir un sujeto existente con principios de conocimiento existente, con lo cual la solución entera cae en contradicción con su propio presupuesto. Solo queda por eso la hipótesis de un *paralelismo entre los principios del pensamiento y los del ser*. Pero el paralelismo *no necesita ser total*; pues no existe la más mínima razón en favor de que, como consecuencia de una armonía preestablecida, los principios del conocimiento concuerden totalmente con aquellos del ser. El problema del resto irracional-metafísico y el de las antinomias, encuentra su solución a partir de aquí. Si tropezamos con sucesos y hechos inconcebibles o inclusive con contradicciones lógicas insolubles (por ejemplo las antinomias kantianas), ello

tiene su fundamento en el hecho de que, o faltan en general las categorías mentales para la aprehensión de esta esfera del ser o ellas se apartan de los principios del ser.

El paralelismo categorial se complica aún más debido a que entre conocimiento y mundo real se interpone el ser ideal, así por ejemplo cuando en las ciencias matemáticas de la naturaleza, el conocimiento natural se lleva a cabo sobre la esfera matemática-ideal. En lugar de la simple relación categorial de coincidencia aparece aquí una relación doble, a saber, por un lado la relación entre el conocimiento y el reino de ideas y por el otro aquella entre la realidad efectiva y las ideas. En ambos casos pueden aparecer parciales discrepancias de los principios. Un ejemplo para el primer caso serían las relaciones irracionales en la matemática, un ejemplo para el segundo, el hecho de que la probabilidad *a priori* de la matemática en el mundo real, sólo puede ser realizada hasta un determinado grado inferior de probabilidad; a partir de allí, empero, sólo consta como posibilidad matemática ideal; *realiter* en cambio, es imposible.

Desde el punto de vista de la total visión ontológica, la relación descripta sólo se muestra como un caso especial de la ley ontológica general del *retorno de las categorías*. Por ella entiende Hartmann el hecho de que determinados principios de una capa del ser retornan a una forma igual, diferente o transformada; así por ejemplo los principios de la naturaleza inorgánica retornan a la orgánica, etc. En el conocimiento resulta ahora el hecho peculiar de que él pertenece a la capa más alta de la realidad y, como tal, es por entero de eficacia real —pues interviene tanto en la vida particular como en la de los pueblos, decidiendo en sus relaciones vitales y tiene su parte en el proceso de la vida histórica del espíritu— pero que, a causa de su función de aprehensión del ser, absorbe en sus contenidos principios de todas las esferas del ser. Ahora también se ve que la contraposición de categorías de ser y categorías del conocimiento es inexacta; pues los principios del

conocimiento se muestran como principios del ser, es decir, como principios del ser espiritual.

Si esta solución vale ante todo frente al conocimiento *a priori*, existe en el *conocimiento empírico*, en oposición a esta relación intemporal de la correspondencia de las categorías, una *relación real-temporal de inversión*. Las instancias intermediarias son aquí las sensaciones. En verdad ellas no muestran semejanzas de contenido con las cualidades verdaderas del mundo real y también la aprioridad imperante en ellas sólo está limitada a la parte del sujeto —así por ejemplo, a la semejanza *a priori* más grande de rojo y amarillo, frente a la de roja y verde no le corresponde correlato físico—, pero representan una rígida relación simbólica, por la cual los rasgos del mundo, con contenido, se representan de un modo cualitativamente diferente. El hecho del conocimiento se presenta en ellas en relación con la existencia empírica (esto es, cuando aparece una sensación, ésta anuncia con ello un suceso real y trascendente); además, en relación con la situación, es decir, a cada complejo de cualidades objetivas, le corresponde un análogo complejo estructural de cualidades sensitivas.

El conocimiento *a posteriori* logrado mediante la sensación y la percepción se dirige de modo exclusivo a lo real. ¿De dónde obtenemos el *concepto de realidad* y el *saber acerca de un mundo externo que existe realmente*? Hartmann sostiene la opinión de que disponemos de numerosas fuentes que reducen lo real a lo dado. El primer testigo de la realidad es ya el conocimiento mismo que, como lo demostró el análisis del fenómeno, se dirige siempre a un ente en sí. Pero no es decisiva. Pues el conocimiento, desde el punto de vista de la realidad, es sólo un elemento artificiosamente aislado de un complejo tejido de actos trascendentes, en los cuales la realidad del mundo se manifiesta a menudo en un modo mucho más impertinente. Son ante todo los *actos emocionales-trascendentes* aquellos en los cuales experimentamos la sorpresa de lo real. Hartmann los reúne en tres grupos: los *actos emocionales-receptivos*, como el experimentar, el "vivir" algo, el

sufrir, en los cuales somos conscientes del peso de la realidad que se lanza sobre nosotros; los actos *emocionales-espontáneos* en los que se exterioriza nuestra actividad, pero se experimenta la resistencia del mundo, como por ejemplo la resistencia de la piedra que se hace rodar, o la resistencia del adversario combatido y los *actos emocionales prospectivos*, que se orientan hacia lo futuro, el cual se acerca de manera irresistible, porque estos actos van acompañados de la conciencia de la imposibilidad de escapar o salir de la corriente de los acontecimientos.

Respecto al *problema de la verdad*, Hartmann toma una posición totalmente divergente de la de Brentano y Husserl. Por cierto que la verdad también es para él algo absoluto. Ella se presenta sólo allí, donde es legal la fe, la creencia del sujeto cognoscente. En cambio la *conciencia* de la verdad no es nunca absoluta; puede presentarse inclusive en los errores y engaños más graves. El apelar a la evidencia no es ninguna salida, según Hartmann. Es que el término "evidencia" es equívoco. O se mienta la *evidencia objetiva*, es decir, aquella conciencia de la certeza que realmente ofrece la suficiente garantía para la verdad de una comprensión inmediata, o la mera *evidencia subjetiva*, es decir el absoluto convencimiento del sujeto de la verdad de su comprensión inmediata, pero sin la garantía real de la verdad. Es cierto que la evidencia subjetiva se da, pero también acompaña a la más perniciosa de las supersticiones; no constituye por esa razón un criterio objetivo de verdad. Es cierto también que dicho criterio se realizaría en la evidencia objetiva, pero ésta no se da para tal fin; pues la evidencia que nos es conocida es una mera modalidad de la conciencia y por lo tanto, subjetiva. A raíz de estas reflexiones Hartmann comprueba con resignación de que no disponemos de un criterio absoluto sino sólo de *criterios relativos de verdad*. Estos últimos consisten en la concordancia recíproca de dos o más instancias de conocimiento que, por vías diferentes, aprehenden el mismo ente. En las ciencias reales consiste en la concordancia de los conocimientos *a priori* y *a posteriori* (por ejemplo confirmación de hipótesis por la experiencia), en las ciencias

ideales, especialmente las matemáticas, en la armonía de la intuición estigmática, es decir, dirigida a la visión inmediata de determinados contenidos y la conspectiva, esto es, la intuición que abarca conexiones más amplias.

También, la cuestión del planteamiento del problema y el progreso del conocimiento encuentra ahora su respuesta. En primer lugar, son relaciones de ser que existen entre la esfera conocida del ente y la desconocida en las que se palpa el conocimiento y, por lo tanto, se prolonga el límite de la objetificación. Esto vale sobre todo frente al límite de la cognoscibilidad, pues aquí también juegan las múltiples relaciones sobre el límite y nos proporcionan un concepto de lo irracional. No puede imaginarse, de modo abrupto, la frontera de la objetificabilidad, más bien se trata de un paulatino desvanecimiento de lo racional y su tránsito continuo al reino infinito de lo transinteligible (irracional). El segundo factor que ocasiona el planteamiento y el progreso del conocimiento —verdad es que sólo en la esfera del conocimiento real— es la desproporción entre el conocimiento *a priori* y el *a posteriori*. Una hipótesis (proyecto *a priori*), por ejemplo, abarca más hechos de los que hasta la fecha pudieran ser empleados por vía de experiencia (conocimiento *a posteriori*), para su confirmación. De ello surge la tendencia a coleccionar material empírico adicional. En éste pueden aparecer hechos que contradigan a los de la hipótesis, por lo que se hace necesario una nueva hipótesis que vuelve a requerir una confirmación empírica, etc. Esta constante ponderación de una instancia de conocimiento con la otra, mantiene en vilo la investigación y no permite que llegue a su término el proceso del conocimiento.

Así pues, resulta el siguiente cuadro general: el conocimiento es posible porque tanto el cognoscente como lo conocido son dos entes y como tales, dos miembros del mismo mundo; porque el sujeto puede ser determinado por el objeto; además, porque en los contenidos de pensamiento se repiten aquellas leyes que dominan el curso real del mundo. Pero no se suprime por eso la trascendencia del objeto conocido frente a la

conciencia cognoscente; existe aún en el caso de conocimiento más exacto. Es por eso que no hay un criterio absoluto de verdad, pues la evidencia sólo concierne a los contenidos conscientes. En cambio, diversos contenidos de conciencia que se refieren al mismo ente, pero de modo distinto, constituyen un criterio relativo de la verdad por su relación recíproca de la coincidencia y divergencia; es cierto que, como criterio meramente relativo, no excluye el error de manera absoluta. En esta relación de los contenidos de conciencia entre sí, que se remontan a instancias heterogéneas del conocimiento, hay que ver el estímulo que impulsa a la investigación y, con ello, la base del planteamiento del problema y el progreso del conocimiento.

2. La estructura del ser.

(a) *Las cuestiones fundamentales de carácter ontológico-general.*

La ontología de Hartmann sólo hay que entenderla en su papel mediador entre la metafísica antigua y medieval y la moderna filosofía crítica. La primera ha proyectado una imagen teológica del mundo, una armonía grandiosa. Toda la historia del mundo fue pensada como saliendo en busca de la realización de un fin. Los principios generales del fin (formal-substanciales) estaban arraigados en el entendimiento divino. Su aprehensión fue posible por vía del concepto que, por otra parte, se determinaba por medio de la definición. Por consiguiente, lo que importaba ante todo, era lograr las definiciones esenciales de las cosas, pues en ellas residía la llave de la comprensión de los acontecimientos del mundo. El procedimiento originariamente empírico en la obtención del concepto se fue abandonando más tarde en forma paulatina, porque se anteponía al entendimiento una instancia de la intuición que, de manera inmediata, podía estar en condiciones de aprehender

los supremos principios formales. Se derivaron de ellos, por vía deductiva, los principios inferiores. Así surgió el descuido total del saber empírico. El esquema teológico del pensamiento, el método deductivo y la creencia en la capacidad de la intuición que abarca todo lo fundamental, fueron destruidos por la crítica kantiana de la razón. Pero ésta no daba en el blanco cuando, en general, declaraba imposible el conocimiento del mundo en sí. Sin embargo, tiene que reconocerse tanto el trabajo negativo de Kant, que una vuelta a la metafísica antigua es imposible, según Hartmann. En lugar de la aprehensión presuntamente inmediata de los principios superiores, tiene que aparecer el minucioso examen fenoménico de lo dado; en lugar de la deducción, un procedimiento crítico-analítico; hay que renunciar a toda necesidad de unidad de carácter monista, que trata de lograr a cualquier precio una forma definitiva para la totalidad del ser. Es por eso que Hartmann en el aspecto científico representa un *agnosticismo* frente a las últimas cuestiones metafísicas, aunque en numerosos pasajes tanto de la ontología como de la ética se manifiesta su actitul fundamental en el fondo atea.

También la esfera del problema se amplió considerablemente según Hartmann con respecto al triple complejo problemático: mundo, hombre, Dios. El problema de Dios queda suprimido, porque no es de tratar científicamente. En cambio, se manifiestan numerosos problemas nuevos, como por ejemplo el del modo de ser de lo orgánico, del espíritu objetivo, de la historia, del valor. Muchos problemas fundamentales han quedado como estaban, por ejemplo el problema del ser. Hartmann parte aquí del planteamiento de la cuestión aristotélica acerca del *ente en cuanto ente*, caracterizada por él como clásica. Aquí no se pregunta por este o aquel ente, sino por el común a todo ente, es decir, por el *ser*. Las doctrinas tradicionales del ser habían cometido el error de equiparar el ser con una determinada categoría, la sustancia, la unidad, el todo o, a la inversa, el elemento estructural (átomo), la existencia o la esencia. En todos estos intentos no alcanzaba el poder del

pensamiento para concebir el ser en su estricta generalidad; se lo bajó desde su altura y se lo equiparó a algo particular. Lo positivo que puede lograrse de esta consideración de las diversas doctrinas es la identidad del ser en todo lo que es ente, su indiferencia frente a la sustancia y al accidente, permanencia y devenir, unidad y multiplicidad, etc.

Si el ser no queda absorbido en particularidad alguna, no obstante ello es concebible sólo a partir de la particularidad más originaria. Cierto que de este modo permanece existiendo en él un resto irracional, pero resulta una cierta aproximación a él por parte del conocimiento. La particularidad originaria del ser se efectúa según Hartmann, en la doble pareja de opuestos: *ser-ahí* (Dasein) - *ser-así* (Sosein) y "*ser ideal - ser real*". Mientras Heidegger criticaba la antigua doctrina de la existentia-essentia, debido a la interpretación del concepto de existentia como "presencia", Hartmann reprocha a dicha interpretación que las mencionadas parejas de opuestos están mezcladas de modo confuso en la relación de los conceptos de existentia y essentia. Existentia (ser-ahí)), fue equiparada a realidad y essentia (ser-así) a ser ideal. Esta equiparación es incorrecta. En primer lugar, existe en el ser ideal mismo —suponiendo que se tenga derecho a hablar de tal ser— la oposición de ser-ahí y ser-así. El hecho de que exista el número a^0, es otro momento en él que el hecho de que dicho número es igual a uno. El "hecho de que es" concierne al ser-ahí; aquello que este ente es, a lo cual le corresponde la existencia, es el ser-así (1).

Parece hasta aquí, que la pareja de ser-ahí y ser-así no tuviese relación alguna con la de ser ideal y ser real. Pero de hecho existe una. Es que el ser-así es indiferente ante la idealidad y realidad. En el ser-esférico de una esfera no constituye diferencia alguna si se trata de una esfera material o geométrica-ideal. De ahí que se pueda hablar de un "ser-así

(1) Con miras a la claridad terminológica Hartmann llama al ser-ahí y ser-así *momentos del ser* y, en cambio, al ser ideal y ser real, *maneras del ser.*

en general" o un "ser-así neutral". De ello resulta, que la importancia óntica de la oposición de ser ideal y ser real tiene que residir totalmente del lado del ser-ahí: no hay ser-ahí neutral, antes bien, éste es siempre real *o* ideal.

La relación de ser-ahí y ser-así es una relación conjuntiva, es decir, no hay ente que sólo tuviese ser-ahí y no mostrase rasgos de ser-así, como a la inversa, todo ser-así está ligado al ser-ahí. Por lo tanto, aquí vale siempre el "no sólo... sino también". En cambio, el ser ideal y ser real constituyen la radical alternativa "o..—..o": todo ente es o real o ideal; la relación opuesta de las maneras del ser es una relación disyuntiva. Con esto se ha logrado una primera determinación del "ente en cuanto ente". Se caracteriza mediante dos relaciones que se atraviesan, al cortarse: *una es la relación conjuntiva de los momentos del ser, ser-ahí y ser-así, la otra es la disyuntiva de las maneras del ser ideal y ser real.* La última divide al ente en dos esferas del ser, la primera se une transversalmente a esta división. Hartmann llama a este "estar una en otra" de la conjunción y disyunción *el esquema óntico en la estructura del mundo.*

La oposición de ser-ahí y ser-así no es absoluta sino *ontológicamente relativa.* Así por ejemplo, el ser-así de una esfera roja es la existencia de la rojez en ella. A la inversa, toda existencia de algo, el ser-así de otra cosa; así por ejemplo, la existencia de la rama es un ser-así del árbol, la existencia del árbol un ser-así del bosque, etc. Sólo en caso de una consideración artificialmente aislada de un ente singular, se desmoronan ser-ahí y ser-así. En cambio, en la consideración universal se produce la relatividad descripta. Sólo en la totalidad del mundo ella encuentra su término: el ser-ahí del mundo ya no es el ser-así de un todo que lo abarque.

Las dos maneras del ser, ser ideal y ser real, no son tan fáciles de determinar como los momentos del ser. Puede decirse, en primer término, que lo *real* es lo individual, único, tempo-

ral, subordinado al proceso del devenir, lo *ideal* en cambio, lo universal, intemporal, eterno, intacto a todo cambio. Lo último está lejos de ser absorbido en lo subjetivo y lógico sino que tiene gran importancia óntica. En su demostración de la existencia de un ser ideal, Hartmann procede primero de una manera semejante a Husserl, señalando que mentamos lo universal, como algo universal y al mismo tiempo, de modo absoluto, como cierto ente. Más, el argumento decisivo estriba según él, en la relación de lo ideal y lo real. Es que se muestra que el mundo real está atravesado por legalidades ideales; así por ejemplo la naturaleza inorgánica por relaciones matemáticas. Por lo tanto lo ideal no queda absorbido en una pura creación racional.

La determinación más próxima de la diferencia entre lo ideal y lo real tiene lugar en los análisis modales; pues Hartmann es de opinión de que ambas esferas del ser se distinguen por las diferentes relaciones de posibilidad, efectividad y necesidad.

(b) *El problema de la modalidad del ser.*

Hartmann trata de caracterizar los modos del ser y las legalidades imperantes entre ellos, despojándolos de toda carga metafísica. Resultan así los siguientes conceptos: *necesidad esencial* es aquello que corresponde a una cosa en razón de su estructura ideal. Se trata aquí de una categoría relacional que domina sólo las conexiones y no los primeros miembros. Los primeros principios y axiomas permanecen, más bien, idealmente contingentes. La *necesidad real* es frente a ello un modo dependiente de los procesos temporales; es más abarcadora que el nexo causal, porque hay también determinaciones reales no-causales. También existe aquí la estructura relacional, porque lo real siempre es necesario "a raíz de algo". Las primeras razones son realmente contingentes. La posibilidad aparece ante todo en dos formas: como mero ser-posible que es, al mismo tiempo, tanto posibilidad de ser como de no-ser,

de ahí que se la pueda caracterizar como *posibilidad disyuntiva*, y como *posibilidad indiferente* que no queda suprimida como la primera por el tránsito a la realidad, sino que permanece contenida en la realidad como su presupuesto. La *posibilidad esencial o ideal* se funda en la falta de contradicción; no se la considera de inmediato como si fuera indiferente o disyuntiva. La *posibilidad real*, en cambio, presupone además de la carencia de contradicción, el cumplimiento de las condiciones hasta la última condición. Así por ejemplo una esfera completamente geométrica es en sí carente de contradicción y por tal razón idealmente posible, pero, en realidad, dista mucho de ser posible. La *realidad esencial* mienta la subsistencia en la esfera ideal en general. La *efectividad real* es el modo del ser que se nos da de la manera más inmediata, pero que conceptualmente es muy difícil de describir. Aquí sólo puede aludirse a la dureza de los acontecimientos, el destino, los sucesos, etc.

Realidad e irrealidad son *absolutos*, es decir, modos separados de toda conexión, en contraste con los otros modos que muestran el carácter *relacional*. Como ley fundamental, de carácter modal, resulta aquí la *relatividad de los modos relacionales respecto a los absolutos*. Así por ejemplo la posibilidad de A, quiere decir que A puede "ser"; la necesidad de A, que A tiene que "ser", etc. Mas con el "ser" se mienta siempre el ser-real. Además siempre algo es posible, imposible, necesario, "a raíz" de otra cosa que tiene que ser efectiva.

Las relaciones entre los modos (*relaciones intermodales*) pueden ser de tres maneras: dos modos se pueden *excluir* (por ejemplo necesidad e imposibilidad), *implicar* (por ejemplo necesidad y posibilidad) o conducir de manera *indiferente.* Todas las relaciones intermodales de la esfera real, resultan de la llamada *ley de la división de la posibilidad de lo real*, según la cual en lo real se excluyen recíprocamente la posibilidad de ser y la de no-ser. Lo que es realmente posible, cuyo no-ser es realmente no posible y aquello cuyo no-ser es realmente posible, es realmente no posible. La demostración es la si-

guiente: la efectividad real presupone la posibilidad real, y la inefectividad real, posibilidad real de no-ser. El ser-presupuesto significa aquí ser-contenido. En lo efectivo, empero, sólo está contenido la posibilidad de ser, no la de no-ser; de otra manera lo efectivo llegaría a ser, ulteriormente, inefectivo. Análogo razonamiento vale para la inefectividad. Por eso, si sólo la posibilidad del ser está contenida en lo realmente efectivo, entonces tiene que ser excluida de la posibilidad de ser, la posibilidad de no-ser y a la inversa.

Las relaciones intermodales de lo real, que se deduce de ello, Hartmann las agrupa en tres axiomas:

1. *Ningún modo real es indiferente respecto de otro.* Las tres indiferencias formalmente posibles, la de la efectividad frente a la necesidad y casualidad, la de la posibilidad frente a la efectividad e inefectividad así como la de la inefectividad frente a la posibilidad e imposibilidad, quedan aquí suprimidas.

2. *Todos los modos reales positivos* (posibilidad, efectividad, necesidad) *excluyen de sí los negativos* (imposibilidad, inefectividad, casualidad). De ello resultan diversas "leyes paradójicas de exclusión", como por ejemplo que el ser de aquello que es inefectivo no es posible. En esto tiene que considerarse que la posibilidad real siempre es una posibilidad *hic et nunc.*

3. *Todos los modos reales positivos se implican uno en otro; de modo análogo todos los negativos.* Aquí resultan las "leyes paradójicas de implicación", como por ejemplo que lo posible-real es también lo efectivo real y lo necesario real. Si digo yo que es posible que se caiga el árbol podrido que está frente a mí, esto no vale sólo en el sentido de la posibilidad ideal; pues si conociera exactamente la situación, en tal caso sería para mí seguro de que el árbol ahora no puede caer. Para tal fin se tendrían que cumplir todas las condiciones (como por ejemplo una fuerte ráfaga de viento); pero entonces el árbol cae efectivamente y el acontecimiento es realmente necesario.

Lo real es, por consiguiente, *una esfera de dependencia*

general. Una efectividad contingente falta en él. Aquí algo sólo es real a raíz de una cadena total de condiciones. La efectividad es el modus del ser más fuerte, porque es dado de manera inmediata e indudable, mientras que la posibilidad y la necesidad están ocultadas por él; es decir, frente a ellas falta una conciencia inmediata de la realidad de seres anímicos y espirituales. No obstante, son las condiciones ónticas de la efectividad.

Diferentes son las relaciones en el ser-ideal. Los modos absolutos de la efectividad e inefectividad retroceden, *los modos relacionales de la posibilidad y necesidad dominan el campo.* Por lo tanto, aquí están en primer plano las conexiones, las relaciones y las legalidades. A causa del retroceso de los modos absolutos, se nos manifiesta lo ideal como una esfera enrarecida, como un ligero ser suspendido. Más, el rigor y el carácter unívoco reinan aquí como en lo real, las legalidades se sustraen al capricho de nuestro pensar; éste tiene que seguirlas si no quiere llegar a ser falso. El ser-desplazado de los modos absolutos mediante los modos relacionales no significa la desaparición de los primeros. El teorema de la suma de los ángulos en el triángulo expresa un simple "es así" y mienta con ello la efectividad ideal. Pero el hecho de que éste juega el papel subordinado de un mero momento modal que le acompaña se puede ver, por ejemplo, en la demostración matemática que siempre parte de la posibilidad y necesidad ideales. En tal caso, la efectividad ideal resulta de suyo. Por consiguiente vale también en la esfera ideal el principio de que la posibilidad implica la efectividad. Sólo que esta ley no es aquí paradójica como en lo real sino inmediatamente evidente.

Las relaciones intermodales son en lo ideal más complicadas que en la esfera real; pues mientras lo real sucede, enteramente, en el mismo plano de lo individual-temporal, lo ideal muestra las gradaciones de nivel desde la generalidad más alta hasta la última especie de lo real. Por eso, hay aquí dos clases de posibilidades. En la misma altura la efectividad está implicada en la posibilidad; por lo tanto, no existe como en lo real,

posibilidad disyuntiva alguna. En cambio, en la relación de género a especie, existe una; por ejemplo a partir del género triángulo, son "igualmente posibles", el triángulo rectángulo, el obtusángulo y el acutángulo. De ahí que Hartmann, en conexión con Leibniz, coloca al lado de la posibilidad disyuntiva la *composibilidad*. Lo que disyuntivamente es posible uno junto a otro —es decir, las especies existentes junto al género— nunca es composible. Son así, por ejemplo, los infinitos mundos posibles de Leibniz junto a las posibilidades ideales existentes, de las cuales sólo una puede ser realizada, es decir, ellas no son composibles entre sí. En lo ideal, por lo tanto, reina la *ley de la posibilidad paralela de lo incomposible*. Con ello, también la casualidad encuentra acceso, cosa que en lo real le estaba vedada. Pues sólo en tanto que las especies porten los rasgos del género, son dominadas por la necesidad esencial. Lo que se coloca en las nuevas determinaciones (diferencias específicas) es por esencia contingente.

Para concluir mencionaremos que Hartmann, junto a las dos esferas del ser, también analiza las llamadas esferas secundarias, es decir, la esfera lógica y la del conocimiento, con referencia a sus relaciones modales. Resultan así, entre las cuatro esferas, numerosas relaciones intermodales de segundo orden.

(c) *El problema de los principios del ser.*

Las *categorías* son, según Hartmann, *principios generales del ente*. No son en modo alguno equiparadas a conceptos, como ocurre a menudo. Es cierto que aprehendemos el ente sólo mediante concepto, pero el ser-conocido y el ser-concepto es por completo exterior e indiferente al ente y sus principios. Una vez que se reconoce esto, surge según Hartmann el segundo peligro de identificar los principios del ser con el ser ideal, es decir, con las entidades ideales. De hecho, ambos son portadores, junto al carácter del ser-en-sí, del momento de lo general, intemporal y eterno, el de la subsistencia, independiente de los casos reales. Sin embargo, existe una triple dis-

tinción. En primer término, lo ideal queda absorbido por completo en las legalidades, relaciones y formas; *las categorías, en cambio, contienen también momentos substanciales.* Un sistema de categorías tiene que ser suficiente al mundo, de modo que concierna a todo lo fundamental en el ente (por ejemplo la materialidad). Si esto se equipara con lo ideal, se produciría la desaparición del mundo en un mero sistema de relaciones. *En segundo lugar, el ser ideal mismo también está bajo los principios categoriales* que, por lo tanto no pueden ser idénticos con él. Así por ejemplo, los números naturales son formaciones ideales de carácter general, mas no categorías. En cambio una categoría es, por ejemplo, la continuidad que domina la serie de los números reales. La tercera y más importante distinción, empero, consiste en la *oposición de categorías ideales y reales*, como ya aparece en los análisis modales. Si por ejemplo la posibilidad fuera algo ideal, coincidiría con la posibilidad esencial, lo que resultaría erróneo, pues la última ya se da con la carencia de contradicción interna, mientras que para la primera es necesaria la cadena total de condiciones.

Hartmann ve en el *monismo categorial* otro prejuicio que reside en la profundidad del alma humana, de ahí su carácter incorregible. Por monismo categorial, él entiende el hecho de que la investigación de principios llevada a cabo hasta ahora, partía casi exclusivamente del presupuesto que el sistema de los principios tenía que culminar en un principio superior, por ejemplo, en Dios o un absoluto o un centro del ser caracterizado de cualquier otro modo. Puesto que para Hartmann, debido a su punto de partida fenomenológico, son imposibles las demostraciones racionales de Dios, entra en cuenta para él, desde un principio, a lo sumo una referencia forzosa a semejante punto de unidad, que radica en el análisis categorial mismo. Pero la investigación más de cerca del problema de las categorías muestra que falta por completo tal referencia. Lo que se da es más bien un sistema complejo de numerosos principios con múltiples relaciones legales entre ellos. Sólo en categorías primordiales, es decir, en aquellos

principios del ser que valen para todas las esferas y capas del ser, Hartmann distingue no menos de 24, a saber:

principio	— *concretum*	*unidad*	— *multiplicidad*
estructura	— *modo*	*unanimidad*	— *conflicto*
forma	— *materia*	*oposición*	— *dimensión*
interior	— *exterior*	*dicerción*	— *continuidad*
determinación	— *dependencia*	*substracto*	— *relación*
cualidad	— *cantidad*	*elemento*	— *estructura*

De las múltiples relaciones investigadas por Hartmann, entre los principios ordenados en pares opuestos, es de destacar, sobre todo, la *coherencia categorial.* En ella se expresa el hecho de que cada una de las categorías nombradas no sólo presupone su miembro contrario, sino todos los 22 principios restantes. De ahí que se pueda llegar mediante el análisis de un único principio a todas las otras categorías. Esto es, según Hartmann, el sentido profundo de la *dialéctica hegeliana.* En verdad no hay categorías aisladas, sino sólo un continuo categorial como unidad originaria, de la cual el pensamiento finito del hombre, incapaz de una inmediata visión total, separa partes mediante artificiosos cortes conceptuales, los cuales se le aparecen luego como principios existentes de suyo. El error de esta separación, es decir del pensar conceptual, se hace entonces tan visible, que toda categoría "lleva en sí una contradicción" como se expresa Hegel, esto es, apunta más allá de sí e implica otras categorías.

Las categorías enumeradas no agotan el sistema de los principios del ser; a su lado se colocan las categorías específicas para las diversas capas del ser (inorgánica, orgánica, anímica, espiritual). Entre las categorías existen legalidades que pueden caracterizarse como los *principios de los principios.* Hartmann los agrupa en cuatro leyes que, a su vez, se dividen ocasionalmente en cuatro aspectos parciales, a saber: 1. *Ley de la validez* (vigencia) se divide en: la *ley del principio*, la cual quiere decir que el ser de las categorías no consiste en

otra cosa que en su ser-principio para un concretum; la *ley de la validez del estrato*, según la cual la determinación de cada concretum de la respectiva capa del ser causada por una categoría, de infrangible firmeza; la *ley de la pertenencia a un estrato, que destaca el hecho* que, fuera de la capa, la validez de la categoría o desaparece, o sólo se trata de una vigencia limitada o modificada, y la *ley de la determinación del estrato*, con la que se expresa no sólo la determinación infrangible, sino también la completa determinación de todo lo fundamental en el concretum de una capa.

2. *La ley de la coherencia categorial.*

3. La estructura jerárquica del mundo real, de lo inorgánico hasta lo espiritual, no ha sido afectada por las leyes anteriores. La primera ley ya la había supuesto; la segunda no se refirió, en general, a dicha estructura, sino al enlace horizontal de los principios de igual altura ontológica entre sí (por ejemplo los principios aislados de lo inorgánico). Las dos leyes siguientes tratan de remediar esta carencia. La tercera ley es la de la *estratificación categorial.* Su primera ley parcial es la del *retorno categorial.* Quiere decir que las categorías inferiores retornan a las capas superiores como momentos parciales del complejo de categorías. Así por ejemplo en lo orgánico están contenidas las leyes de lo inorgánico. Una limitación de esta situación objetiva se expresa en la *ley de la modificación*, según la cual los elementos categoriales en su retorno a las capas superiores se modifican de diversa manera. Esto se funda en su inclusión dentro de un nuevo complejo categorial, cuya particularidad influye en los componentes singulares. En la *ley del novum* aún se prosigue con dicho pensamiento: el complejo superior de categorías no es una mera combinación nueva de los elementos categoriales inferiores que retornan a él —el orden categorial de los principios de lo orgánico, por ejemplo, no es únicamente una nueva constelación de leyes inorgánicas—, más bien contiene, junto a los momentos parciales que se repiten, un novum específico que consta de uno o más elementos categoriales, que aquí apa-

recen por vez primera. La *ley de la distancia entre los estratos* quiere decir: retorno y modificación no progresan de manera continua sino por saltos, porque entre las capas aisladas se establece una distancia que no se puede salvar por continuidad alguna.

4. Acerca de la manera y rigurosidad de la dependencia de lo superior respecto a lo inferior y viceversa, refieren las *leyes de la dependencia categorial.* En el primer momento parcial es *ley de la fuerza,* que también se encuentra en la filosofía de Scheler, Hartmann expresa su punto de vista contrario al idealismo alemán. Mientras allí lo supremo (el espíritu) es pensado como presupuesto en lo inferior y todo el desarrollo del mundo aparece como la realización del espíritu absoluto, la ley mencionada dice lo contrario: las categorías superiores presuponen numerosos principios de los estratos más bajos del ser, sin estar contenidas en ellos. Si se caracteriza este ser-fundamento como fuerza, puede decirse, por eso, que las categorías bajas son las más fuertes, las más altas, en cambio, las más débiles. Cierto que un espíritu absoluto sería un principio de la altura absoluta del ser, pero también de absoluta debilidad. Mediante la *ley de la indiferencia* esto se agudiza aún más: las capas bajas del ser no quedan absorbidas en el ser-fundamento de las más altas, sino que también subsisten sin éstas. No obstante, los principios inferiores pueden ser supraformados. Este hecho lo expresa *la ley de la materia.* Un contrapeso de la ley de la fuerza lo constituye la *ley de la libertad.* Expresa que las categorías más altas son libres frente a los estratos más bajos, es decir, están subordinadas a una legalidad del ser propio, independiente del complejo inferior de categorías. Así por ejemplo la ley de gravitación vale también para la estructura orgánica. Pero si las últimas estuvieran, por entero, sometidas a esta ley y no mostrasen frente a ella ningún margen de libertad, nunca podrían formarse los procesos orgánicos, porque éstos, a menudo, contrarían la ley de la gravitación.

En estas leyes se refleja, para Hartmann, el *carácter uni-*

tario del mundo concebible dentro de los límites de la racionalidad. Él se aparta considerablemente de aquel carácter de todos los tradicionales sistemas metafísicos, que eran víctimas de la necesidad monista de la unidad del pensante. Cierto que la conexión cósmica del ser muestra, según Hartmann, unidad y orden, *mas no es la unidad de un principio; por ejemplo, de un espíritu absoluto o de un creador divino, sino la unidad de ordenamiento que llegan a expresarse en las leyes categoriales, ante todo en la de la estratificación, retorno y coherencia.* Sólo analogías antropomórficas poco críticas conducen, según la opinión de Hartmann, a la hipótesis de un principio substancial del ser inmanente al mundo o que trasciende al mismo, o de un sujeto primordial de carácter personal-espiritual. Para él no hay que ver el tipo de unidad del mundo en un principio superior un fundamento originario o una finalidad, sino en una unidad íntimamente compleja de referencias categoriales, detrás de la cual carece de sentido volver a preguntar.

(d) *Problemas del análisis especial de las categorías (filosofía de la naturaleza).*

En su filosofía de la naturaleza Hartmann trata de proyectar una doctrina especial de las categorías, en cuyos detalles no podemos entrar aquí teniendo que limitarnos a ofrecer algunas referencias a los temas tratados allí. En una medida más grande que la doctrina general de las categorías, toda investigación especial de las categorías tiene que basarse en el análisis de los fenómenos. Es por esa razón que ella está ligada al estado de la correspondiente investigación científica; pues todo saber acerca de las categorías tiene que alcanzar las esferas particulares de objetos.

La tarea más urgente de la filosofía de la naturaleza es el ocuparse de las *categorías dimensionales* de espacio y tiempo. En oposición al espacio, el tiempo llega hasta el mundo espiritual. El tiempo no es sólo categoría de la intuición, sino también categoría real de la conciencia: al tiempo en la conciencia

corresponde la conciencia en el tiempo. El *tiempo real*, al cual están sometidos todos los procesos del mundo, por lo tanto tiene que distinguirse rigurosamente del *tiempo de la intuición* en el cual aparecen los contenidos de nuestra conciencia. En lo temporal real todo sujeto está ligado al ahora; en cambio, en el tiempo intuitivo, puede moverse en libertad. Respecto al *espacio* han de distinguirse, los *espacios ideales* de la matemática, el *espacio real* en donde se producen todos los procesos físicos y el *espacio intuitivo* como categoría de contenido correspondiente a la conciencia.

Otra tarea consiste en el análisis de las *categorías cosmológicas*, que dominan el ser inorgánico; a ellas pertenecen, entre otras, la sustancia, la causalidad, la legalidad y la acción recíproca. Aquí se aborda la cuestión del enigma de la estructura matemática de las leyes naturales, así como el problema de la causalidad psicológica, sobre cuya existencia da cuenta, según Hartmann, un imponente material de hechos.

La última tarea importante la constituye la investigación de las *categorías organológicas* que dominan el ser orgánico. Aquí se distinguen no menos de 19 categorías que son divididas en cuatro grupos. A primera vista parece como si en este dominio nos faltaren las categorías adecuadas. Lo orgánico nos es dado en dos maneras y cada una de ellas, induce a un aspecto unilateral: por una parte experimentamos la propia vida orgánica; en razón de este dato subjetivo, surge la inclinación a considerar lo orgánico bajo categorías anímicas. Esto constituye la raíz para el *vitalismo*. Por otra parte, obtenemos por nuestros sentidos una noticia externa de los organismos ajenos en calidad de formas físicas. Este dato objetivo induce a ver lo orgánico bajo lo físico. De este modo se llega al *mecanicismo*. El error más grave radica según Hartmann en el modo de consideración final (=teleológico). Pues sólo hay actividad con vista a un fin allí donde está presente una conciencia teleológica; mas ésta falta aquí. Así pues, sobre todo el proceso de la vida, no es un principio que esté detrás de los procesos orgánicos parciales, regulándolos ("una entelequia"), sino que

el individuo orgánico es una estructura de índole propia, cuya vida consiste en el encadenamiento de los procesos orgánicos parciales. La muerte no es otra cosa que la falla de esta estructura de funciones encadenadas. Son analizados, detenidamente, por Hartmann: el proceso orgánico como un *proceso configurador*, además lo contrario de los *procesos morfogenéticos*, la relación entre *estructura formal y estructura procesal*, en la que reside la estabilidad de los organismos y la *autorregulación*. La filosofía de lo orgánico, empero, no se agota en la consideración del individuo orgánico; ella tiene que progresar hacia la vida supraindividual: la *vida de la especie*. Cierto que esta última no es un organismo de orden más alto, sino una trabazón de organismos; pero como tal posee realidad propia. A esto pertenece toda la complejidad de cuestiones de la *filogenética* que es concebida mediante categorías tales como descendencia, variación, selección, mutación.

Los problemas metafísicos restantes, se presentan sobre todo en la cuestión de la *determinación orgánica*. La *estructura total* de las funciones orgánicas aisladas, no es posible de concebir hasta el presente. Las teorías morfogenéticas sólo hacen inteligible momentos aislados de estas funciones. En la cuestión del factor determinante en la reproducción de los individuos, se llega a la hipótesis de una *determinación central* de carácter orgánico, a partir del sistema de aptitudes, que practica una selección de aquellas causas que pueden entrar en juego en el proceso orgánico.

3. La filosofía del espíritu

La capa espiritual representa el más alto estrato del ser de lo real. Una investigación crítico-filosófica de esta esfera tiene que partir de la base, lo más amplia posible, de fenómenos empíricos, para evitar el peligro de desliz hacia especulaciones metafísicas. Pues aquí es muy grande la seducción de tales especulaciones: la idea de un espíritu independiente,

"suspendido" por encima de todo lo terrenal, pertenece a la más antigua de las doctrinas del hombre. Y esta idea, o ha inducido a la hipótesis de que el espíritu representa un reino extratemporal de entidades universales, o a que es algo real, pero lo único real, porque en el fondo la totalidad del mundo es espiritual. Frente a ello, según Hartmann, sólo tenemos que ver el espíritu, *dentro de los límites de nuestro campo de la experiencia*. Y ahí se manifiesta que el espíritu es, en primer término, individual y determinado temporalmente tanto como todo otro ente en las tres capas inferiores de lo real y que, en segundo lugar, no constituye en modo alguno la capa del ser que todo lo abarca o sólo aquel estrato fundamental, sino que descansa en las otras capas o depende de ellas. Por eso, para todo análisis no especulativo del espíritu, aquella ley fundamental de los estratos debe constituir el fondo, conforme a lo cual las capas más altas del mundo real poseen libertad frente a las más bajas, pero, al mismo tiempo, son las más débiles, porque ellas son sustentadas por aquéllas.

Si lo espiritual es caracterizado como un estrato real propio, se expresa con ello a la vez, que no es reductible al mundo de la conciencia. Los procesos de conciencia están siempre ligados al individuo singular, en cambio los contenidos espirituales no lo están. Ya en un pensamiento sencillo el *acto* de pensar está limitado a la conciencia privada del sujeto que ejecuta este acto; el *contenido* del pensamiento en cambio, es el contenido espiritual transferible y separable del sujeto. *La conciencia separa los hombres, el espíritu los une.*

Sólo mediante análisis descriptivos individuales, previamente tentados con cautela, puede esperarse que se aclare la esencia y la estructura del espíritu. Él nos hace frente en tres formas de ser: como espíritu personal, espíritu objetivo y espíritu objetivado. Estas tres formas no representan la continuación de la estructura estratificada del mundo; éstas no se "supraconfiguran" recíprocamente (como lo orgánico sobre lo inorgánico), ni se "supraconstruyen" (como lo espiritual sobre la conciencia), sino que están en relación de mutuo sus-

tentar y ser-sustentado, tienen la misma posición fundamental en el mundo y constituyen, por consiguiente, un plano unitario del ser.

El espíritu personal se ofrece a la mirada ingenua de la manera más inmediata. Las unidades espirituales son aquí las personas individuales. La característica principal de este espíritu es la *excentricidad*: la libertad respecto al ser que está sujeto a lo animal en los impulsos y el mundo circundante; sólo aquí ofrece *objetividad*; pues las cosas llegan a ser objeto sólo mediante la conciencia excéntrica que se ha liberado de los impulsos. Expresado en la terminología hegeliana: el ente en sí convierte al espíritu excéntrico en ser-para-él. También la intuición de los valores es excéntrica en tanto que ya no convierte al hombre en el centro del mundo. Pero el espíritu personal no es sólo un espíritu que refleja los mundos real o ideal; está incluido en la actualidad de la conexión vital, en especial, sobre los ya mencionados actos emocionantes-trascendentes. Por lo tanto, personas son los individuos humanos, en tanto que, como seres singulares, que actúan, hablan, quieren y sufren, está ligados a otros seres espirituales. La unidad y totalidad de una persona no es la de una sustancia. La *identidad del espíritu personal en la corriente del tiempo*, no corresponde a éste de suyo, sino que él tiene que efectuar constantemente mediante la propia producción; de ahí que la deslealtad, traición en el amor y enemistad hacia otro, por ejemplo, no sólo significan la pérdida de un objeto, sino el cambio y el abandono de la persona misma. Característico del espíritu singular es, además, el hecho de que siempre cae en situaciones nuevas y es *forzado a la libre decisión* (la fuerza reside en el "hecho de ser" de la decisión, la libertad en el "modo de ser"). A la esencia de este espíritu también le corresponde la autoconciencia, pero no la vacía conciencia de sí mismo de la inmediata reflexión sobre sí, sino la *autoconciencia con contenido* que el hombre sólo logra en el transcurso del tiempo, cuando se ha perdido al actuar en el mundo y se ve en la visión retrospectiva en el espejo de sus propios actos.

También el espíritu objetivo (el espíritu común supraindividual) es una realidad histórica y viviente, que se muestra de la manera más inmediata, sobre todo en el modo de consideración histórica. Pues, para la mirada histórica se posponen las personas aisladas, en cambio se apunta más a las relaciones en las cuales los individuos se encuentran; los acontecimientos y cambios de mayores dimensiones caen en el campo visual del observador. El espíritu objetivo es común si se habla del espíritu del helenismo, del renacimiento; es general cuando se mienta el espíritu de un pueblo. Es algo concreto y también experimentable por toda aprehensión conceptual, como cuando alguien que va a un país extranjero y experimenta el espíritu del pueblo extraño. Hegel es, según Hartmann, el Colón del espíritu objetivo: él descubrió con este espíritu un nuevo continente sin vislumbrar lo que había descubierto. La visión auténtica está en él entretejida, de manera inmediata, con construcciones especulativas y ficciones dialécticas. Es preciso desprender lo visto de la metafísica idealista y reemplazar las interpretaciones especulativas por descripciones precisas. De este modo, Hartmann llega a *doce tesis contrarias a la concepción hegeliana del espíritu.* A estas tesis contrarias pertenecen sobre todo los principios de que el espíritu es lo ónticamente secundario; que se apoya en el ser desprovisto de espíritu que de ningún modo el espíritu objetivo, en cuanto ser de orden superior, es el portador auténtico del proceso histórico, sino que la relación de portar y ser-portado, entre el espíritu personal y el objetivo, no es recíproca; que la mudanza del espíritu objetivo no es conducida por fines (ni el espíritu objetivo mismo ni un maquinador detrás de él, conduce los destinos del mundo consciente de su propósito); que, en general el progreso no reside en la esencia de la historia, y que menos aún puede mantenerse el pensamiento optimista de que la historia universal es el tribunal del mundo; pues, en general, lo más burdo se muestra como lo más estable históricamente.

El espíritu objetivo se superpone a la esfera de la mera existencia vital. Su vida se hace efectiva en las esferas del

lenguaje, moral existente, ética vigente, derecho reinante, estado de la ciencia, formas tradicionales de la educación y formación, direcciones del arte, concepciones del mundo predominantes. A cada uno de estos contenidos espirituales corresponde un modo propio de la experiencia, del "crecer por dentro", del "hacerse cargo de" y apropiarse por medio del hombre particular. El espíritu objetivo está en una singular relación de *super-existencia*, respecto a los espíritus individuales. Es portado por ellos y vive sólo en ellos, pero por otra parte, los abarca y supraconfigura ganando en poder sobre los mismos. En el análisis de la relación entre estas dos formas del espíritu tienen que considerarse tres cosas: que el espíritu objetivo no se trasmite por herencia, sino sólo por *tradición*, es decir, que los individuos no traen consigo, desde el nacimiento, el contenido espiritual adquirido en el pasado, sino que tiene que apropiarse de él voluntariamente, en el transcurso de la vida; además, que el espíritu objetivo no tiene *ni conciencia ni personalidad*, a pesar del hecho de que él, en cuanto espíritu del pueblo, posee individualidad frente a otros espíritus populares. Resultan consecuencias importantes sobre todo del hecho de que el espíritu objetivo no es un sujeto con conciencia. Una representación consciente él sólo la encuentra en los individuos aislados, mas ésta es muy incompleta, pues nada de las esferas del espíritu objetivo puede ser reflejado, aunque sea de manera aproximada, en una conciencia singular: ningún hombre aislado puede abarcar el contenido de toda la ciencia de una época, tampoco las producciones completas del arte, etc. *En la esfera de la vida social y de la política surge de ello una situación verdaderamente catastrófica*: el bien común debe ser dirigido, a cada instante tienen que liquidarse asuntos públicos, allanarse dificultades, y zanjarse necesidades y para tal fin es menester decisiones y acciones constantes. Esto sólo puede hacerlo una conciencia. Puesto que al espíritu común le falta la conciencia, tiene que suplirla la conciencia individual en cuanto conciencia representativa. Pero el hombre singular no puede jamás reemplazar a toda la conciencia ausente. Él no

puede, en principio, competir con las exigencias del espíritu objetivo, pues ningún entendimiento humano puede abarcar la completa situación política del mismo modo como abraza las situaciones privadas en la vida personal, ni tampoco alguien puede abandonarse al estado o empleo bajo la completa postergación de los intereses y simpatías privados.

Hartmann ve uno de los errores fundamentales de Hegel en el hecho de que éste sólo tiene por verdadero y esencial en la vida del espíritu aquello que en cada caso tiene validez universal. En esto no se comprende que también pueden darse aberraciones del espíritu objetivo. *El análisis de lo inauténtico en la vida del espíritu* tiene que constituir, por eso, un componente importante de la filosofía del ser espiritual. Aquí se hace palpable otra vez, que el espíritu común no posee conciencia psicológica. Por consiguiente, *tampoco* tiene *conciencia moral* frente a los deslices. El hombre individual tiene que hacerse cargo de este papel de la conciencia moral y puede llegar, por lo tanto, a la situación de tener que colocarse frente al espíritu objetivo. Lo inauténtico puede darse en todos los dominios de la vida espiritual: cursilería (en el arte), sugestión de masas (en la formación de la opinión pública), pseudomoral de la "buena reputación" con el autoengaño que ha llegado a ser habitual, superstición (en la religión), etc. *El único reino de la autenticidad pura es el de la ciencia*: es cierto que hay error, mas no saber inauténtico; pues eso significaría la contradicción de un saber, que comprende el error y no obstante, se aferra a él. Aquí surge la cuestión de si la ciencia no podría asumir la función de la conciencia moral en el espíritu objetivo. Hartmann es al respecto bastante pesimista; espera, sin embargo, de las ciencias en desarrollo de la vida social y política, un creciente dominio de la situación, que alguna vez en el futuro puede ser empleado con éxito.

El *espíritu objetivado* abarca, como tercera forma del ser, las objetivaciones que "resultan" del espíritu: la ley codificada, el conocimiento científico asegurado en la escritura y en la palabra, la obra de arte etc. Mientras que el espíritu

personal y el espíritu objetivo, son espíritus vivientes, el objetivado no es nada vivo. La base real (el papel impreso, la piedra labrada) no es espiritual en ninguna parte, sino material. Lo espiritual consiste, más bien, en una capa significativa de carácter irreal, que sólo despierta a la vida, mediante el espíritu personal en la contemplación y reconocimiento comprensivos. La relación de primer plano real y fondo irreal, en el ejemplo de la obra de arte, es analizado con mayor detención en la estética.

Todo espíritu es *histórico.* Lo pasado puede sobresalir de manera *tácita*, dentro del presente, como ocurre con todas las costumbres antiguas, formas del lenguaje, tendencias morales, etc., que "viven" en nosotros, sin que lleguen a sentirse como antiguas. Pero también puede destacarse en el presente de modo *perceptible*, si el espíritu viviente sabe que es pasado. Para la apreciación del cambio espiritual hay que considerar ante todo *la traba que el espíritu objetivado ejerce sobre el espíritu viviente.* El espíritu viviente se liga a las objetivaciones y éstas llegan a ser en el futuro obstáculo de su propia vivacidad. Así se llega a una permanente tendencia revolucionaria del espíritu viviente frente a las objetivaciones que proceden del pasado. Frente a la plenitud del bien espiritual de dudosa especie, falsamente consolidado, el espíritu a menudo se las arregla con cierta ligereza, al suprimirlo simplemente; pues ningún espíritu puede ver y examinar con cuidado todo lo tradicional, antes de aventurar sus propios pasos.

4. Filosofía de los valores.

(a) *Ética.*

En su ética, Hartmann se basa en la *ética material de los valores* de Scheler. Lo que este último había anunciado, Hartmann lo realiza en lo que a contenido se refiere: un detenido análisis de los valores individuales y de las legalidades axioló-

gicas y ontológicas existentes entre ellos. La equiparación de valores e ideas platónicas se hace efectiva en Hartmann de manera expresa. La mediación entre la esfera del ser real y la esfera ideal de los valores, tiene lugar en la *persona*. Pues corresponde a la esencia de la persona humana ser ciudadano de dos mundos: el mundo real que está subordinado a una firme legalidad ontológica y el mundo del valor, para cuyas exigencias del deber la persona es clarividente. Sólo sobre el riesgo de la persona pueden ser realizados valores.

Sin embargo, esta realización sólo es moral cuando tiene lugar por libertad. A un autómata que en toda situación real realiza el valor supremo no se le podría adjudicar el predicado de "moral" (1). Por lo tanto, *moralmente bueno* sólo es aquella conducta que, en primer lugar, surge *por libertad* y, en segundo lugar, resulta de la *jerarquía objetiva de valores*, es decir, que antepone el valor más alto al más bajo. La libertad misma, según Hartmann, no puede ser mera "libertad negativa", como en Kant, es decir libertad frente a la causalidad. Primero: la libertad no sólo debe existir frente a la legalidad óntica, sino también frente a las exigencias del valor. Por lo tanto, la fórmula kantiana de la "libertad bajo la ley" es insuficiente; más bien la libertad tiene que existir tanto frente a la ley de la naturaleza como frente a la ley moral. Segundo: la libertad no puede sólo significar algo negativo, es decir libertad frente a toda determinación, sino que tiene que ser algo eminentemente positivo, un plus en determinación, que en caso de la libertad moral es la *autodeterminación de la persona*. Es cierto que la última no puede demostrarse de manera concluyente, según Hartmann, pero los argumentos contra ella pueden desvirtuarse. Además, se ponen de manifiesto fenómenos que aluden a ella. Uno de los más importantes es la conciencia de la libertad humana.

Son importantes las cinco *antinomias entre la religión y la ética* que Hartmann pone de relieve. La primera se refiere

(1) Por tal razón, según Hartmann, también a Dios, a cuya esencia pertenece la bondad, no se lo puede considerar como persona moral.

a la *oposición entre la actitud frente a este mundo y la actitud frente al más allá.* En una caracterización más sutil del punto de vista religioso, este mundo, como tal, no tiene valores propios sino sólo como preparación para el más allá; la sola aspiración de los valores de este mundo es mala. Esta desvalorización del mundo real ha de rechazarse desde el punto de vista ético; pues la ética se orienta, por entero, en este mundo. Para ella la tendencia al más allá es tan contraria al valor como la tendencia a lo terrenal que parte de lo religioso. Si ninguna de las dos tendencias jamás fue sostenida de manera terminante, eso sólo es una prueba de la inconsecuencia humana.

La segunda antinomia concierne a la *relación del hombre y Dios.* Mientras que para el religioso Dios es lo más importante y el valor supremo, y el hombre, en cambio, es lo secundario, desde el punto de vista ético el hombre es lo supremo y lo único importante. Es inmoral y constituye una traición al hombre el hecho de que algo sea superior y ello sea Dios mismo. La tercera antinomia toca al *origen de lo moral.* Para el pensar religioso todas las exigencias morales se fundan en el mandamiento de Dios. De este modo, los valores morales llegan a ser heterónomos, pues se remontan a un acto de autoridad. En cambio, para toda ética auténtica rige la autonomía de lo moral, es decir su ser-valioso no es por causa de otro sino por causa de sí mismo. Los valores, según esto, no se realizan porque están ordenados sino porque son evidentes en sí mismos. Aún más grande es la *antinomia de la providencia*: es que la providencia divina, que es sostenida por la religión, está en contradicción con la libertad del hombre que, por otra parte, es el presupuesto fundamental de todo lo moral.

La última antinomia es la de la *salvación.* Para la religión el pecado puede ser eliminado del hombre; éste puede liberarse de aquél. En cambio, desde el punto de vista ético no se le puede quitar a nadie el ser culpable de la culpa, pues se le tendría que negar el ser-culpable mismo, es decir, impugnar la responsabilidad moral de la persona, como a un niño o enfermo mental. Es por eso que, considerado ética-

mente, la eliminación de la culpa es peor que soportarla, pues en el último caso el hombre, al menos, es apreciado como personalidad moral, en el primero ya no.

Las antinomias no son solubles. Por consiguiente, una de ambas actitudes tiene que ser de naturaleza ilusoria. Puesto que para Hartmann el carácter absoluto de lo moral está fuera de duda, la ilusión sólo puede residir del lado de la religión. De ello resulta, aunque Hartmann no lo manifieste de modo expreso, un ateísmo postulatorio justamente lo opuesto al procedimiento de Kant que deduce a Dios de la existencia de la ley moral. Pues la consecuencia lógica de las antinomias de Hartmann es el postulado de la inexistencia de Dios: si hay una moralidad absoluta —y la hay— entonces no puede haber Dios, pues éste destruiría a la libertad ética y la dignidad de la persona humana.

(b) *Estética.*

Un análisis de lo bello tiene que ocuparse de dos cosas: de la estructura y modo de ser del *objeto* estético y del *acto* que intuye y goza. Porque todo lo bello tiene *carácter sensible*, la estética puede comenzar con el análisis de la percepción. Una percepción no consiste en que algo es vivido de modo sensible; antes bien, para toda percepción es esencial el hecho de que en ella es mentado mucho más de lo que se da como inmediato: en el percibir aparece algo no percibido (por ejemplo la parte trasera y el interior de una casa). Lo sensiblemente dado es un mero aspecto contingente, un "matiz" en el sentido husserliano. Esta relación fenoménica, la característica de la percepción extraestética, se hace dominante en la percepción estética. *Lo bello, conforme a su esencia, es una relación fenoménica, es decir, una manifestación del fondo irreal en el primer plano de lo sensiblemente dado.* A esta caracterización de lo bello a partir de su lado objetivo, corresponde una análoga por el lado del acto: a la intuición sensible se agrega una "*intuición suprasensible*", una intuición de orden supe-

rior, en la cual, se manifiesta algo, que permanece oculto en la mera intuición sensible (por ejemplo la impresión de un paisaje).

No es sólo un simple fondo irreal el que aparece en el objeto estético. Más bien, este fondo se articula en una *serie de estratos*. La aparición de los estratos interiores depende de la plenitud de los estratos exteriores. Constituyen lo mínimo dos capas que están en una mutua relación fenoménica. La grandeza de una obra de arte depende ante todo de hasta donde alcance la serie de estratos. No todo espectador está en condiciones de abarcar todos los estratos de la obra de arte. En un drama, por ejemplo, pueden distinguirse seis capas internas; la interpretación viviente, las palabras habladas, los procesos y caracteres anímicos, el estrato del destino y atrás dos capas todavía, de contenido imaginativo, a saber, la idea de personalidad y sus ethos y la capa de lo general humano. También en la música pueden distinguirse claramente estratos externos e internos. Aquí los estratos internos más profundos pueden conmover todo el hombre. Así, Hartmann distingue en la música tres estratos de fondo: el estrato en el cual el oyente "vibra" de manera inmediata, aquel en el cual está introducido en la composición y conmovido íntimamente por ella, y, finalmente, el estrato metafísico: la capa de las cosas últimas.

Por consiguiente, *lo bello* no es ni el primer plano sensible y agradable, ni el fondo en cuanto algo hacia el cual tiende que el acto de conocimiento, sino precisamente, la *relación fenoménica* de uno en el otro. Y esta relación es la que se repite para cada estrato con respecto al estrato próximo situado a mayor profundidad, hasta la última capa interna. El espectador sabe acerca de la irrealidad de lo que aparece; por lo tanto él no es engañado por una ilusión, tampoco en el caso de la naturaleza, en cuando ésta no es objeto de una actitud teórica o práctica, sino que es contemplada como bella. La relación entre *artista* y *espectador* se muestra también en el modelo de los estratos: mientras el artista progresa desde la capa interna hacia afuera y, a partir de cada estrato interno,

puede determinarse la forma del estrato exteriormente más cercano, el espectador tiene que partir del primer plano sensiblemente dado y debe dejarse conducir, mediante la configuración del artista, por la respectiva capa externa, para avanzar en dirección al estrato interiormente más cercano.

Las tres subespecies de lo bello: lo sublime, lo gracioso y lo cómico resultan también de la relación entre los estratos. En lo *sublime* prevalecen los estratos internos. Aparece un fondo no sensible en un primer plano real sensible. Esta aparición sale al encuentro de la necesidad que tiene el hombre de grandeza; las resistencias que se le oponen, son superadas sin dificultad. Al mismo tiempo, la aparición de lo sublime es una mera manifestación parcial en las sensibles capas externas; es por eso que se adhieren a él lo absurdo y misterioso, la profundidad no descubierta y lo abismal. En lo *gracioso*, en cambio, prevalecen los estratos externos. Por último, para lo *cómico* es característico una ilusión transparente: se le hace creer al espectador que algo más grande e importante pertenece a un profundo estrato interno, para desenlazar finalmente, en algo insignificante. De manera semejante a Kant, lo cómico consiste para Hartmann en la supresión de este engaño con lo cual tiene lugar el "desenlace en la nada".

Hartmann discute también el problema del ser de lo dado en el valor estético y la distinción frente a otros valores. Como todo valor, los valores estéticos sólo son accesibles a un *sentimiento del valor*. Mientras los valores éticos siempre están fundados en valores-bienes, los valores estéticos no necesitan ser fundados en otras especies de valores. El específico sentimiento estético del valor es el *placer estético*. Este es caracterizado por Hartmann, al igual que Kant, como un placer desinteresado. Esto significa que los sentimientos de valores extraestéticos no pueden jugar papel alguno, ni aún cuando se representen por las artes otros valores; los sentimientos de valores extraestéticos están recubiertos por los estéticos. Por eso al espectador de lo bello se le impone una exigencia doblemente elevada: tiene que liberarse del placer del valor

práctico del objeto (y otros placeres no-estéticos), así como del valor del estado del propio sujeto.

En diversos pasajes, la estética hace frente a cuestiones que exceden su marco; ya el análisis de la creación artística tiende a salir de ella. La conexión con la doctrina del ser espiritual se establece, debido a que la obra artística, conforme a su naturaleza, pertenece al espíritu objetivado, porque ahí se sumerge un contenido espiritual en la objetividad. Además, surge frente a la obra artística una cuestión acerca de la verdad, a la que Hartmann responde mediante la diferenciación de verdad vital y verdad esencial (sabiduría de la vida). La estética también conduce a la esfera de la metafísica. Los metafísicos siempre cometen el error, según Hartmann, de darle al mundo un sentido universal. Pero tal sentido universal no se encuentra en los valores individuales, ni tampoco en los diversos valores estéticos. El *otorgamiento del sentido estético* es sólo posible debido a que se procede a la inversa de la intuición de los metafísicos: sólo un mundo sin sentido es el único mundo con sentido para un ser como el hombre; pues en un mundo pleno de sentido él estaría de más con todos sus dones que confieren sentido.

Crítica

Frente a la filosofía de Hartmann no es posible una apreciación global. Puesto que no predomina ninguna idea metafísica unitaria, sino que sus resultados se basan en análisis individuales independientes entre sí, toda explicación crítica sólo puede referirse a muy determinados problemas dentro de la actitud de Hartmann. Si se quisiera caracterizar brevemente la distinción del método de Hartmann del análisis de los fenómenos, frente a aquellos de Husserl y Heidegger, podría decirse que Husserl trata de acercarnos a situaciones objetivas y matices apenas perceptibles, mediante análisis microscópicos; que Heidegger intenta dirigir nuestra mirada hacia algo que co-

múnmente no es visto y que Hartmann se empeña en una macroscópica visión general, sobre todo en su ontología y filosofía del espíritu. Por eso ha cultivado, prácticamente, todos los dominios de la filosofía. Pero aquí tendrían necesariamente que señalarse los límites que hoy se colocan a la capacidad del filósofo y del científico. No todo lo que ha escrito Hartmann es de igual valor. Varían entre sí análisis individuales muy interesantes, que se basan en observaciones multilaterales y precisas: ilustrativas referencias históricas que dan fe de un saber extraordinario; exposiciones puramente plásticas sin la suficiente penetración conceptual de la materia; a veces también una revivificación de modos de pensar superados (por ejemplo en las consideraciones sobre la sustancia y el efecto recíproco) y en ocasiones, hasta el desliz en la metafísica especulativa del racionalismo. En la filosofía de la naturaleza, por ejemplo, se manifiesta una clara distinción cualitativa entre su filosofía de lo orgánico y las partes restantes de su obra. En la primera sus argumentos se basan en una gran erudición y son dictados por una prudente reserva crítica. En cambio, muchas de sus observaciones acerca de la dimensión, causalidad, sustancia, efecto recíproco, pero también sobre el espacio y el tiempo (por ejemplo, en relación con la teoría de la relatividad), apenas son compatibles con el estado actual de la investigación.

Un partidario del principio de la "navaja de Occam", presentaría contra el procedimiento de Hartmann la objeción general de que en su filosofía trata, en principio, de allanar dificultades, *haciendo distinciones cada vez nuevas* (momentos del ser, maneras del ser, modos del ser, estratos del ser, etc.), mientras que las dificultades se allanarían sin semejante introducción de cada vez nuevas entidades. Esta objeción sería injustificada, en el caso de que pudiera mostrarse que, primero existen necesidades objetivas para tal introducción, y segundo, que los conceptos empleados por doquier, poseen la necesaria precisión. Si admitimos lo primero, lo segundo tiene que apa-

recer, a menudo, como dudoso. Es verdad que Hartmann dispone de una gran capacidad para expresar sus pensamientos en un lenguaje intuitivamente plástico, pero debido a ello, se oculta con frecuencia, el hecho de que muchos conceptos fundamentales sólo son presentados de manera gráfica, sin haber logrado la precisión necesaria. Hartmann se las arregla muchas veces para ilustrar sus distinciones conceptuales con ejemplos. En esto resultan, a veces, desaciertos. El hecho de que se tenga que distinguir en el ser ideal entre ser-ahí y ser-así es explicado, por ejemplo, con la distinción entre el *hecho de que* existe el número a^0 y que este número es igual a 1. Este es un ejemplo que se ha elegido de manera poco feliz; pues el hecho de que exista el número a^0 no expresa ninguna situación objetiva de carácter ontológico, sino una mera determinación de los matemáticos. Adquieren especial importancia las descripciones gráfico-intuitivas en la metafísica del conocimiento. Ya la caracterización del conocimiento como una *aprehensión* no representa de inmediato, nada más que una imagen intuitivo-espacial por analogía con la región del sentido del tacto (así como la caracterización contraria del conocer como una *producción*, hecha por los teóricos idealistas del conocimiento, sólo significa la colocación de una imagen analógica por el estilo). El peligro de tal imagen se manifiesta en el transcurso posterior del análisis. El proceso del conocimiento es equiparado aquí al de la percepción y al de la intuición. Ello ya aparece en la oposición: sujeto cognoscente —objeto conocido—. Pero sólo en la percepción o intuición puede hablarse de una relación semejante de los términos. La expresión "conocer" designa, frente a ello, una relación de tres términos. "El Sujeto *S* conoce al objeto *A*" es una proposición incompleta (mientras que "*S* percibe a *A*" es una proposición completa). Un enunciado completo que contenga la palabra "conocer" tiene que expresarse así: "*S* conoce a *A* *como C*". No puede conocerse algo a secas, sino sólo *algo*

como algo. De esto resultan importantes consecuencia que no pueden ser tratadas aquí (1).

En la realización de su teoría del conocimiento, Hartmann no parece salir de aquella dificultad que siempre se le reprochó al realismo por parte de su adversario: *la duplicación del mundo*. Puesto que el mundo real es, en absoluto, trascendente a la conciencia, sólo puede reflejarse en la conciencia, según Hartmann, en la forma de la imagen o signo. Por lo tanto, el mundo que se da sólo fenoménicamente, debe distinguirse del mundo que está detrás y que no es dado, es decir del mundo real existente en sí. Aquí surgen las conocidas dificultades, por ejemplo: ¿cómo es posible saber acerca de un mundo semejante? ¿Cómo se nos ocurre que podemos concebir en general, el pensamiento de un mundo de tal naturaleza? Los representantes del moderno empirismo irían aún más lejos preguntando: puesto que los objetos de aquel mundo *per definitionem* no pueden ser observados, ¿en qué consiste pues el *sentido* científico y verificable de los enunciados acerca de este mundo? Pero también el filósofo no empirista tiene que exigir tal construcción del concepto de objeto trascendente, que de él desaparezca la apariencia de paradoja: es decir, aquella paradoja de formar *en la conciencia* un objeto de algo que está, absolutamente, más allá de la conciencia. Ha habido por cierto dificultades en la construcción de este concepto, las que siempre han dado motivo a los pensadores (como por ejemplo Husserl) para regresar al idealismo trascendental.

La *insuficiente aclaración de los conceptos fundamentales* se observa sobre todo en el análisis categorial. Sus categorías deben ser principios del ser. Pero, ¿qué se quiere decir con ello? Las expresiones del lenguaje mediante las cuales Hartmann se refiere a las categorías como por ejemplo, "estructura", "cualidad", "substancia", "causalidad", son palabras (sustantivos), por lo tanto, sea como fuere, no son proposiciones. En cambio los principios, por lo visto, sólo pueden formularse

(1) *Cfr.* W. Stegmüller, "*Glauben, Wissen und Erkennen*" ("Creer, saber y conocer"), Zeitschrift für Philos. Forschung, X/4, ps. 509-549.

con ayuda de proposiciones. Consideremos, para ilustrar, el caso especial de la causalidad. La categoría causal debe representar, según Hartmann, un principio del ser. ¡Tratemos de precisar este pensamiento! La expresión "causal" es un predicado, que contiene una complejidad de rasgos de determinadas leyes naturales. Uno de ellos es la característica de ser una ley determinista. Supongamos por un momento que este concepto de ley natural determinista (en contraposición a la ley estadística) está suficientemente aclarado y que sólo tenemos que tratar con tal rasgo característico (1). Ahora podemos determinar por aproximación las *leyes causales*, debido a que se trata de leyes naturales de carácter determinista. De *proposiciones* (!) como las dos siguientes, "toda ley natural es ley causal" o "todos los acontecimientos son posibles de subsumir bajo leyes causales", se podría decir que ellas tienen por contenido los principios del ser, *supuesto que tales proposiciones sean verdaderas* (2). A la segunda proposición se la podría elegir como una formulación del principio de causalidad general. En esto se muestran dos cosas: primero, que de los principios del ser sólo puede hablarse cuando se han sentado determinadas *afirmaciones generales sobre leyes*; y, segundo, que toda afirmación semejante a causa de su carácter general, contiene un *componente hipotético*. En realidad, también Hartmann tendría que acudir a las proposiciones allí donde se empeña en formular principios del ser (*Cfr.* las leyes mencionadas en ps. 315 y s.). Al mismo tiempo, se manifiesta la otra dificultad, de que tales principios generales sólo pueden valer como *suposiciones hipotéticas*. Pero Hartmann parece creer, al menos a veces, de que es posible conocer de manera definitiva la verdad de tales leyes. Con ello, sin embargo, se

(1) De hecho esto es una grosera simplificación; pues las leyes que comúnmente se designan como leyes causales, además de la característica de ser leyes deterministas, tienen que cumplir, todavía, otras numerosas condiciones.

(2) Es probable que Hartmann no considere como verdaderas a estas dos proposiciones; para la cuestión presente de la aclaración del concepto no juega papel alguno.

desliza en la metafísica racional *a priori*, que antes ha rechazado expresamente, la cual también se caracteriza por el hecho de que sus representantes creían que podía comprenderse la verdad de determinadas leyes naturales por vía puramente racional. Un ejemplo proveniente de la filosofía de Hartmann lo constituye la ley antes descripta de la división de la posibilidad real (p. 313). Se puede mostrar en un análisis más detenido que esta ley contiene una formulación latente del principio de causalidad general (en el sentido de un principio de determinismo universal). En todo caso es una verdad de hecho. Hartmann, sin embargo, cree poder demostrar esta ley por vía puramente lógica. Eso es exactamente lo mismo que buscaba el racionalismo: *la reducción de las verdades de hecho a las verdades lógicas.* Hay pocos filósofos, hoy en día, que consideren realizable este pensamiento.

Los inconvenientes de la *omisión del análisis lógico del lenguaje* aparecen, entre otros, en el análisis modal. Daremos sólo una breve referencia (1). Se puede dudar seriamente si expresiones como "posible" y "necesario" pueden poseer, en general, importancia ontológica. Como ejemplo tomaremos la expresión "necesario" en el sentido de necesidad lógica. ¿Es, por ejemplo, necesario que el número 2 sea menor que el número 4? De primera intención se estaría inclinado a contestar afirmativamente la pregunta. Si yo defino al número 2 por: "x es el número primo más pequeño", esta respuesta es también exacta; en cambio, si caracterizo este número 2 mediante la condición de que "x es el número de las orejas de un hombre constituido normalmente", la respuesta tiene que resultar negativa; pues *no es lógicamente necesario* que el hombre normal tenga dos orejas. Por eso, "ser necesariamente menor que 4" no designa, en modo alguno, una característica de los números: *si un número, necesariamente, es menor o no que 4, no depende de la posición ontológica de este número,*

(1) Para mayores detalles *Cfr.* W. Stegmüller, "*Sprache und Logik*" ("Lenguaje y Lógica") Studium generale XI. 2, p. 74 ss. y "*Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*" ("Metafísica, Ciencia y Escepticismo"), p. 73 ss.

sino del modo cómo caracterizamos este número mediante el lenguaje. En cambio, en los conceptos de posibilidad real y necesidad real, la situación es otra; aquí siempre nos tenemos que referir a una determinada teoría que suponemos como válida. Por ejemplo, ¿es realmente posible una velocidad que sea mayor que la velocidad de la luz? En el sentido de la mecánica clásica, es posible, pero no lo es en el sentido de la mecánica relativista. Por lo tanto, "realmente posible" quiere decir tanto como "posible con respecto a la teoría T (¡empírico-hipotética!)". Este concepto puede precisarse de tal manera, que los conceptos modales de "lo real" se vuelven superfluos; pues el hecho de que algo es *posible*, en el sentido de la mecánica clásica, por ejemplo, no significa otra cosa que ello es *lógicamente conciliable* con la teoría de la mecánica clásica y, que algo es *imposible*, en el sentido de esta mecánica quiere decir que *no es lógicamente conciliable* con esta teoría.

Queremos concluir con estas escasas referencias a las actitudes críticas que son posibles frente a determinadas concepciones de la filosofía de Hartmann. Mucho de esta filosofía remite a la dirección de la moderna filosofía analítica: la acentuación por parte de Hartmann del punto de partida empírico-descriptivo, su aversión frente a toda suerte de irracionalismo y contra toda tendencia especulativa; su respeto por los fenómenos, que le hizo enemigo de toda fijación artificiosa sobre un determinado principio, sobre todo "ismo"; su convencimiento de que fructíferos análisis filosóficos no pueden tener efecto en el vacío, sino sólo sobre la base del contacto viviente con la investigación de las ciencias particulares. En cambio, mucho de la filosofía remite al pasado: por ejemplo, a la doctrina de las ideas de Platón, a la ética de Aristóteles, a la doctrina del ser del medioevo. El futuro dirá si aquí se trata de esfuerzos filosóficos conciliables. Por algún tiempo pareció que no existía tal conciliabilidad: el moderno empirismo y la filosofía analítica del presente no estaban, al comienzo, en polémica contra determinadas direcciones especulativas de la filosofía tradicional, sino contra toda la filosofía tradicional,

en general. En cambio, en los últimos tiempos, en la dirección de los analíticos y empiristas, han surgido, de repente, viejas cuestiones filosóficas con nuevas vestimentas. Si esta tendencia, como es de suponer, se mantiene, se confirmará la fe de Hartmann en el futuro, de que el riguroso procedimiento lógico-analítico y la estimación por la tradición filosófica, no se excluyen entre sí, sino que se implican mutuamente en favor de toda filosofía futura "que pueda presentarse como ciencia".

Capítulo VII

IDEALISMO TRASCENDENTAL - ROBERT REININGER

Sería un error creer que la tendencia ontológica predomina de manera exclusiva en la filosofía actual, prescindiéndose en ésta de las direcciones irracionalistas. El punto de vista inmanente, que niega la existencia de objetos que trasciendan la conciencia, también se encuentra en la actualidad. Un típico representante de este modo de pensar, pero que en puntos esenciales es por completo original, lo podemos ver en Robert Reininger, cuya doctrina de la realidad, del conocimiento y los valores, debe ser examinada brevemente.

1. El problema de la realidad.

Reininger quiere cultivar la metafísica como una ciencia que se acerque, lo más posible, al ideal de absoluta carencia de presupuestos. De ahí que elija como punto de partida algo que se eleve por encima de toda duda, es decir, algo absolutamente cierto. Pero tal cosa sólo es aquello *que ahora está presente para mí de manera vivencial*. Es imposible la vivencia inmediata y poner en duda lo "vivido" en ella. Ambas cosas, la vivencia y lo vivido constituyen una unidad originaria que es denominada *vivencia originaria* y que sólo puede ser disuelta por el pensamiento abstrayente. No nos podemos

representar un grado más alto de realidad que aquel que nos muestra este hecho originario. Más, no es factible filosofar a partir de esta vivencia última de carácter irracional. La vivencia originaria es una realidad muda, que nada dice de sí. Por eso la filosofía sólo puede comenzar con el saber acerca de ella, lo que ya implica el peligro de una interpretación que adolezca de prejuicios. De ahí que sea preciso destacar la vivencia originaria en la forma de la conciencia reflexiva, partiendo de un criterio supraelevado de pensamiento, libre de prejuicios. Esto ocurre mediante un autoconocimiento crítico que, en contraposición con la autoobservación psicológica, se preserva de toda "reducción a cosa" del yo y sus vivencias. En ella se coloca en primer plano la *referencia al yo* de todo lo dado, que las ciencias ven fugazmente en su actitud periférica. Por eso, la actitud del pensamiento filosófico es central y su procedimiento un solipsismo metódico. Dicha actitud tiene que dejarse conducir por el permanente anhelo de no abandonar, más lejos de lo que sea absolutamente necesario, la realidad de la vivencia última. Reininger lo llama el *método de la cercanía de la realidad.* A su lado se coloca el *método trascendental*, que implica el traspaso de todo punto de vista racional junto a la verdad que reside en él, mediante el supraelevamiento a la reflexión. El proceso de la trascendencia, que relativiza las verdades anteriores sólo encuentra su término en la esfera de las verdades filosóficas últimas, que ya no es posible trascender.

Todo lo inmediatamente vivido por mí es consciente. Estar ahí presente para mí y ser consciente, son expresiones sinónimas. Hay que entender aquí por conciencia la propiedad de todo lo presente y no una determinada capacidad de un ser dotado de vida. Para el pensante ocasional, ser y conciencia abarcan lo mismo. Esto mienta el *principio de la conciencia.* Algo totalmente no-consciente no puede ser pensado; pues, tan pronto como es objeto de reflexión ya tiene que llevar la forma de la intelección. Son abarcados por la conciencia, sin excepción, los objetos pensables, todo lugar, todo

tiempo y el yo, por supuesto, no en el sentido de ser-contenido en ella como en una vasija sino en el modo de que a todos ellos les corresponde el carácter de la intelección en cuanto a certeza insuprimible. Este hecho no se basa en una hipótesis metafísica sino que, en virtud del método de la cercanía de la realidad, es un fenómeno último y evidente, aunque a menudo olvidado. De él resulta que todas las polaridades discutidas en filosofía como el yo y el no-yo, sujeto y objeto, físico y psíquico, etc. se encuentran dentro de la esfera de la conciencia.

La intelección tiene diversos grados. Solo una mínima parte de lo dado está, ocasionalmente, en el centro, y es consciente de manera clara y distinta. Sólo aquí existe un saber acerca de lo consciente mediante el cual se pone de relieve una pequeña parte de la totalidad de lo consciente. Antes del saber, su objeto estaba contenido en aquella inmediata y obscura conciencia del ser, que es indistinguible de la vivencia. Esta conciencia del ser no consiste en vivencias individuales, sino que representa una inmediata unidad vivencial que sólo la ulterior intención del pensamiento divide en vivencias aisladas. También el pasado y el futuro están contenidos en él, sólo en forma de vivencias del recuerdo y la expectación que, por su parte, quedan por de pronto absorbidas por completo en la vivencia total del presente. Por eso, la vivencia originaria es un ahora unitario y carente de extensión. Es indeterminable e inobjetivable; se escurre en todo intento de permanecer en él. Pero es la única realidad que sustenta a toda otra.

Lo vivido originariamente carece sobre todo de intencionalidad. La intencionalidad, el mentar algo, sólo surge allí, donde la vivencia mediante la supraelevación a la conciencia se transforma en un saber acerca de ella; por lo tanto, donde se "apercepciona" un determinado componente de la conciencia originaria. Este mentar encuentra su primer resultado en *enunciados vivenciales* que las más veces aparecen sin intención, y que repiten la vivencia en el lenguaje simbólico de las

palabras. Otro grado de la conciencia existe donde se hace efectivo un saber acerca de este saber y el yo sabedor, como por ejemplo en los *juicios* que los enunciados en cuestión consideran verdaderos o falsos bajo el aspecto del valor. Así, pueden distinguirse tres especies de conciencia, la *irreflexiva*, la *reflexiva* y la *reflexionante*. El tránsito a la inmediata superior es, ocasionalmente, una *transformación* de la conciencia.

Todo grado de la conciencia contiene en sí un sentimiento del yo. No es originariamente un yo que tiene vivencias, sino un yo que es autovivencia. Sólo mediante la división de la vivencia originaria, se desprende del yo el contenido "vivido" como vano. La existencia del resto de lo "sólo-vivido", lo real originario, inaccesible a todo grado de conciencia, constituye el fundamento vivencial para aquello que es llamado "yo", desde un grado superior de la conciencia. Se trata aquí del yo inmediato y *primario*. Es un sentimiento del presente, que sólo existe en el ahora y no se extiende dentro del tiempo, una instantánea actualidad pura. Ninguna realidad le corresponde fuera de la vivencia momentánea, de ahí que no pueda ser pensado como alguna cosa detrás de la autovivencia.

Este yo primario recorre en sí mismo una serie de grados de transformación. El primero es la división del yo en *vivencias individuales* que, como tales, son enunciables, sin que el yo primario que queda atrás, el cual nunca puede trasladarse sin el cambio esencial del lado del sujeto al del objeto, hubiese llegado a ser objetivable. El segundo grado que se alcanza por una observación más atenta, es la descomposición de la vivencia afectiva en *sensaciones* que se localizan en el cuerpo. El intuitivo *cuerpo propio* impulsado por el goce de la vida, constituye el fragmento final del proceso de objetivación. Todos estos grados superiores de transformación constituyen el fundamento de la *autoconciencia* del yo, sabedor de sí mismo, es decir, convertido en objeto, el cual puede ser llamado *yo secundario*. Por eso, la autoconciencia consta siempre de lo anímico y corporal e inclusive el yo-cuerpo (Ichleib) constituye su centro. Una autoconciencia puramente psíquica es una

ficción. Sólo mediante el yo-cuerpo surge una *persona individual*, que está en relación con otras personas y con el mundo circundante en general; además algo que frente a la vivencia originaria intemporal tiene una historia. En la reflexión sobre este yo secundario, aparece como una cosa entre cosas. El yo psicológico es siempre un yo reducido a cosa, que determinado en el aspecto temporal se presenta en la pluralidad.

El *problema cuerpo-alma* resulta desde aquí como un pseudo-problema. Surge debido a que, por una parte, se olvida que también lo físico tiene el carácter del ser consciente, pero por otra, que lo anímico se transforma en una cosa anímica substancial, por analogía con la representación de los cuerpos. Así pues, se tienen dos cosas ante sí: una cosa corpórea carente de conciencia y una cosa anímica dotada de conciencia, entre las cuales, a causa de su completa heterogeneidad, ya no es posible establecer relación. Por el contrario, una cosa puramente física y otra puramente psíquica son, en verdad, conceptos-límites constructivos, correspondientes a un modo de consideración abstracto-reflexionante mientras que la esencia de la realidad originaria consiste en ser una trabazón de "uno con otro" y "uno en otro". En cuanto problema, a lo sumo podría plantearse la cuestión de cómo se llega, por conducto de la intención, a una transformación de la vivencia originaria del yo, a la autoconciencia contenida en las representaciones físicas del cuerpo. Pero, dado que la intención representa un fenómeno originario indiscutible, este planteamiento del problema ya no tiene sentido.

La intemporalidad de la vivencia originaria requiere una irrealidad del tiempo. Por otra parte creemos experimentar, de manera inmediata, el decurso de los procesos de conciencia como un decurso temporal. Esto nos conduce al *problema del tiempo*. En primer término, puede afirmarse que la realidad de la vivencia originaria es sólo presente. Más, en ello ya está contenido que no puede darse una vivencia del tiempo. La más pequeña extensión de tiempo tendría a su vez partes, de las cuales sólo sería experimentable el ahora inmediato.

Si no existiera nada más que la unitaria vivencia primitiva, no habría tiempo. Éste sólo surge en la disolución de la conciencia originaria en el tránsito a la multiplicidad de la conciencia intencional. Sólo donde hay apercepción de una pluralidad, surge la necesidad de una aprehensión tras la otra y, con ello, la necesidad del tiempo. El tránsito de una representación, un sentimiento, de un movimiento de la voluntad a otro más próximo nunca es continuo sino que sucede en forma discontinua. De ahí que también sea discontinuo el tiempo que aparece solo en el grado de la intelección intencional. Puesto que no hay vivencia del tiempo no existe tampoco representación del tiempo. Sólo mediante el rodeo de símbolos abstractos, en especial aquellos que son tomados de la intuición espacial (línea del tiempo, altura del sol, el movimiento de la manecilla del reloj) y mediante signos ordinales numéricos (medición del tiempo por números), puede concebirse el tiempo de manera mediata. Pero, en todo caso, puesto que sólo la vivencia presente puede reclamar realidad, y los recuerdos y esperanzas, en cuanto vivencias, también son presentes, el tiempo no es nada real y, a la inversa, nada real puede ser en el tiempo. Sólo la reducción del fluir a cosa y su substantivación, lógicamente infundadas que al ente que aún no es o ya no es lo hace aparecer como existente, a igual que lo actual, conduce a la consideración del tiempo como una cosa real. Por el contrario, el tiempo es una categoría, es decir, una forma enunciativa (no una forma intuitiva como en Kant); pues, por todas partes donde se obtengan en la conciencia reflexiva enunciados empíricos, ellos son determinados temporalmente. Un orden de diversas vivencias subjetivas como acontecimientos objetivos sólo es posible como orden temporal.

2. El problema de la verdad y del conocimiento.

(a) *Los fundamentos del pensar.*

Los *enunciados* representan la forma originaria de la significatividad, en la cual la realidad vivida se repite en el pensamiento. La forma más inferior de ellos, los enunciados de vivencias, son inmediatas reacciones expresivas sobre vivencias; de ahí que haya que incluirlas en el dominio de la realidad. Sólo salen de ellas enunciados intencionales, es decir, enunciados sobre algo. Pero, ante todo, ellos también se presentan de suyo. El hecho de que no resulte de esto un contrasentido, se funda en la lógica inmanente del lenguaje. Los enunciados sólo constituyen el material para el auténtico pensamiento enjuiciante. Es que el juicio tiene la tarea de elegir, según los puntos de vista *verdadero* y *falso*, entre los enunciados que concurren "automáticamente". Si yo voy por un puente quebradizo y estoy en la duda si éste se derrumbará, no juzgo la solidez del puente sino que tomo una decisión entre dos enunciados "el puente me soportará" y "el puente no me soportará". Sólo en el juicio que ejerza esta función de juez del pensamiento, tiene lugar el paso, por encima de la realidad vivencial, al reino de la verdad. Este último sólo se funda en la supraelevación de la conciencia, que se hace efectiva en el pensamiento enjuiciante.

En el juicio el sujeto pensante se siente ligado a determinadas *leyes lógicas fundamentales.* La más forzosa de ellas es el *principio de contradicción*, según el cual tiene que ser aceptado uno de dos enunciados contradictoriamente opuestos; el otro debe ser rechazado. Además, todo juzgar tiene que asegurar los enunciados y conceptos en cuestión, cosa que exige el *principio de identidad.* Frente al principio de contradicción, él es lo primero desde el punto de vista lógico —sin él, éste no será aplicable— en cambio, es lo posterior en el aspecto psicológico. La fórmula acuñada para él "A es A" es, por de pronto,

una tautología. Dicha fórmula sólo obtiene contenido mediante determinados pensamientos contiguos que se le incorporan. El más importante de ellos ingresa a ella por la admisión circunstancia del tiempo, por la cual "A es A" se transforma en "A permanece A". Aquí se ve que una mera ley del pensamiento no tiene a la vista ninguna ley del ser, pues ónticamente no permanece absolutamente igual. Con la pretensión de que lo que cambia de manera continua, debe quedar incambiable, el principio postula la negación del tiempo. Por eso sólo es propiamente aplicable a la vivencia originaria. Para la conciencia temporal sólo puede significar la pretensión de que a todo A que aparece en el pensamiento, se lo considere de tal modo que sea idéntico al A anteriormente pensado. El *principio de razón* significa que en el juzgar nos tenemos que sentir determinados por algo que yace fuera de nuestra subjetividad, cuando unimos al juicio la pretensión de validez. En cambio el principio de razón *suficiente* ya no es una ley general del pensamiento, sino sólo una exigencia del sujeto pensante a cumplir en el caso particular y concreto y, únicamente, para emitir juicios fundados. Pertenece, por lo tanto, a la esfera del conocimiento; pues sólo en un acto de conocimiento individual (juicio), puede decirse si una determinada razón es suficiente o no. Sin embargo el hecho de que junto a la razón se coloque la consecuencia y que con la última también se suprima la primera, sólo resulta del principio de contradicción que, por lo tanto, se manifiesta como la única ley primaria del pensamiento. De ahí que se la pueda caracterizar como ley fundamental de la lógica. No es verdad ni tampoco axioma, sino la forma de la realidad del pensar, porque todo pensamiento fáctico está bajo su fuerza.

Así como los juicios son relativos a los enunciados, así también los *conceptos* son relativos a las representaciones. Los fundamentos de los conceptos son las representaciones universales, indeterminadas. Si las últimas son determinadas más exactamente, porque resulta necesario un nítido deslinde de lo mentado, las intuiciones no pueden servir como pretexto;

pues de ese modo se perdería el carácter universal. Por ende, la determinación sólo puede resultar mediante enunciados que separen las representaciones universales en sus rasgos característicos y hagan una selección entre ellos, de acuerdo a un interés determinado. Así surge el concepto. La síntesis de los enunciados referidos a sus características es su *definición*. En ella se encuentra también incluida la pretensión de validez, es decir, el que define dice lo que él quiere pensar con una palabra determinada y lo que el oyente debe pensar por ella.

Las *categorías*, según Reininger, no son formas del pensamiento, o del juicio, sino formas del enunciado y, por lo tanto, tienen carácter prelógico. Un enunciado sin la formación mediante determinaciones categoriales, como unidad, causalidad, substancialidad, etc., sería imposible. Puesto que los enunciados preceden a los juicios, en cuanto objetos suyos, también las categorías son objeto del juicio, es decir, se decide además si la forma del enunciado en cuestión corresponde realmente a la experiencia. Las categorías (funciones categoriales) llegan a ser de esta manera *conceptos categoriales*, que representan el intento de fijar en conceptos las síntesis llevadas a cabo en los enunciados, en virtud de las formaciones categoriales. Las funciones categoriales son un *a priori*, en la medida que representan las condiciones de la posibilidad de enunciados. Los conceptos categoriales, por el contrario, son *a posteriori*; ellos son intentos rezagados de la aprehensión conceptual de las formas *a priori* del enunciado (1).

(b) *La esencia de la verdad.*

A un enunciado se lo califica de verdadero, con tal que reproduzca el contenido objetivo en él expresado, como éste es. Por consiguiente, la verdad mienta una concordancia entre

(1) La distinción entre funciones categoriales y conceptos categoriales coincide con aquella de N. Hartmann entre categorías y conceptos categoriales, con la enorme diferencia de que las categorías según Hartmann son principios generales del ser; según Reininger, por el contrario, representan formas del enunciado.

el enunciado y el contenido objetivo. Puesto que entre ambos no existe relación de semejanza, no puede hablarse de un retrato, sino a lo sumo de una reproducción, una proyección en conceptos de los contenidos objetivos. Así como toda representación gráfica en sentido amplio, por ejemplo mapas, permite representar en todo tiempo el original, mediante la posibilidad de su reconstrucción, así también tiene que ser siempre posible la retraducción a la realidad de enunciados verdaderos.

Otra cuestión, como la del sentido de la palabra "verdad", es aquella acerca del ser efectivo de la verdad. Es que siempre los contenidos objetivos sólo se dan a la propia conciencia pensante en la forma de enunciados. En una retransformación de la conciencia reflexiva nos encontramos, finalmente, con enunciados vivenciales que expresan de manera inmediata la vivencia primaria. De ahí que la verdad sólo pueda encontrar su pleno sentido *en una concordancia de enunciados de un orden superior con otros de orden inferior* y, en definitiva, *en enunciados vivenciales*. Sin embargo, ya no tiene sentido colocar la cuestión de la verdad frente a los enunciados vivenciales; pues, dado que la transformación de las vivencias en enunciados primarios, se hace efectiva de inmediato, sin la intervención consciente y, por lo tanto, en una esfera extralógica, ellas mismas son un último hecho de vivencia y pertenecen, por eso, al reino de la realidad, dentro de la cual la distinción de verdadero y falso no tiene razón de ser.

El encuentro con la realidad sólo puede tener lugar, porque los enunciados dentro de una esfera se comparan entre sí y se logra una *concordancia libre de contradicciones*. El caso ideal consistiría en un examen enjuiciativo de todos los enunciados que entran en consideración; pero, prácticamente, ya se presenta antes un sentimiento de la necesidad de juzgar así y no de otra manera. Muchas veces se va en aumento hasta la *vivencia de la evidencia*, es decir, hasta la conciencia de la absoluta seguridad, que para nosotros es el criterio último de verdad. Es cierto que sólo se trata de una vivencia subjetiva,

pero otro criterio de verdad no conocemos. La idea de una "evidencia objetiva" carece de sentido, porque siempre tiene que existir un sujeto para quien es evidente algo.

No es posible engañarse, debido a que *para cada uno sólo es verdadero aquello que se le manifiesta ahora como verdadero*. Por tal razón, verdades objetivas y absolutas son siempre meras verdades subjetivas, pero consideradas por el que juzga como objetivas y absolutas. El peligro que parece radicar en el *relativismo* contenido en esto, es superado por la reflexión de la filosofía trascendental que, como consecuencia de la intemporalidad de la vivencia originaria, sólo es real la situación momentánea del pensar, porque también ofrece una mera verdad actual. Para ella ya no rige el relativismo porque toda relativización sólo es posible desde otra actitud supraelevada del pensamiento. Pero desde el punto de vista periférico, que introduce la temporalidad y con ello lo histórico, no es posible evitar el relativismo, porque siempre la verdad última juzga a todas las demás y también determina aquello que constituye el ser real de las diversas esferas del mundo.

(c) *El problema del conocimiento y el de la afinidad.*

No toda proposición verdadera es un conocimiento. Éste sólo se da allí, donde surge para nosotros un incremento de la comprensión inmediata. En sentido más amplio, se encuentra allí, donde es asegurada una verdad e incluida en la conexión de verdades ya encontradas. En sentido más estrecho el conocimiento es siempre un *reconocer*, es decir, es una *vivencia de la identidad*. Se presenta allí, donde, en vista de dos objetos o conceptos reales se realiza la experiencia de que, en verdad, existen dos nombres, pero el mismo objeto. Por ejemplo, yo reconozco a alguien como a mi amigo debido a que la figura humana que viene hacia mí, la experimento como idéntica a la imagen del amigo que elevo en mí; o conozco un concepto mediante la definición, en donde los conceptos empleados en la definición ya me eran conocidos.

El proceso del conocimiento es para nosotros tanto más satisfactorio, cuanto más familiar es la base del conocimiento, es decir, aquello con lo cual se equipara el objeto del conocimiento. Puesto que lo más familiar es el propio yo, el ansia de conocer sale al encuentro de lo egomórfico en lo ajeno. Si esto se logra, se habla de entendimiento. En contraposición a la mera aprehensión externa, existe aquí una vivencia posterior desde adentro. Mientras que todo conocimiento racional-conceptual, se aleja cada vez más de la vivencia originaria mediante la continua transformación de la conciencia, el entendimiento efectúa una retransformación de lo conceptual en lo vivencial. Sería su objetivo alcanzar la total identificación de la vivencia. Más, en tal caso hubiese cesado de ser un conocimiento racional; pues toda realidad vivencial es en sí misma irracional. Esto puede decirse sobre todo del yo primario, que es el más conocido de todos porque también, a la postre, no puede ofrecer un autoconocimiento.

Allí, donde existe conocimiento, nos sentimos ligados. Los tres factores que fuerzan a nuestros juicios cognoscentes a ir por determinados rumbos, experimentados como independientes de nuestra subjetividad, son *la necesidad del pensamiento, la intuición a priori del espacio* y la *experiencia.* Reininger los caracteriza como los fundamentos del conocimiento. El primero significa la imposibilidad de juzgar en contra del principio de contradicción. El segundo mienta la fuerza de la intuición en el caso del proyecto imaginativo de figuras espaciales. Así como el principio de contradicción representa la forma de la realidad del pensar, así también el espacio representa la forma de la realidad de la intuición. En el pensar e intuir tenemos que obedecer a la fuerza de estas dos fuentes del conocimiento. Como tercer factor, se agrega la experiencia, el *ser-dado* de algo no perseguido por el yo. Puesto que lo dado, en principio, podría ser otra cosa que lo esperado y, a menudo, de hecho lo es, existe aquí también una vivencia forzosa. La experiencia primitiva consiste en *enunciados de vivencias* elementales. Si éstos son, todavía, expresión inme-

diata de una vivencia, los *enunciados de la percepción*, que surgen mediante su traslado a la conciencia reflexiva, ya significan enunciados *sobre* lo vivido. Ambos tipos de enunciados, empero, son enunciados con el "yo". Los *enunciados de experiencias*, en sentido propio, tienen lugar donde aparece el traslado a enunciados con el "es". Pero ya que la aparición de hechos de experiencia nunca es evidente en el aspecto lógico, de ahí que siempre siga siendo contingente desde el punto de vista del pensamiento, también los conocimientos empíricos son inferiores a los enunciados *a priori*, en lo que a cualidad lógica se refiere.

Para Reininger, así como para el idealismo trascendental, en su generalidad, surge un problema de gran importancia. El conocimiento no consiste como en el realismo en una correspondencia del juicio con un mundo que trasciende a la conciencia, sino en la racionalización de datos inmediatos de las vivencias. Pero, ¿cómo puede forzarse la realidad, estrechándola en ordenamientos mentales? Todo grado superior de la conciencia añade elementos *a priori* a los enunciados de grado inferior. No se comprende, por de pronto, por qué la realidad permite tales añadiduras. De este modo surge el problema expuesto por Kant "de la afinidad de los fenómenos en relación con el entendimiento" o *el problema de la validez objetiva de las condiciones subjetivas del pensamiento*. Para Reininger la dificultad se resuelve de manera tal que todo lo que no es racionalizable se elimina de lo realmente dado, mediante una triple selección:

La *primera selección* se efectúa debido a que el material existente para el trabajo científico no es ni la vivencia originaria de carácter irracional ni un caos de sensaciones, sino la experiencia que ya se expresa en enunciados. Las vivencias no enunciables, son eliminadas desde un principio. La *segunda selección* se hace efectiva mediante la eliminación de toda experiencia contradictoria, es decir, de todas aquellas que no satisfacen a la forma superior del pensamiento. Tampoco eso es todavía suficiente. Para poder cultivar la ciencia debe pre-

Puesto que para el criterio filosófico toda la realidad empírica del mundo es consciente, el problema, en cuanto pseudoproblema, se descompone en: cómo las cosas del *mundo exterior* pueden trasladarse a la conciencia para dar noticia de sí en forma de representaciones o, en una concepción psicológica inversa, cómo estamos en condiciones de unir fragmentos de percepciones y representaciones en una ordenada imagen de conjunto y objetivarlos en un mundo de cosas independiente de la conciencia. *La distinción entre mundo exterior y su imagen en la conciencia, es ficticia*; pues, dado que en favor de la hipótesis del mundo exterior no nos queda a disposición otra cosa que aquellas presuntas imágenes, el todo viene a parar en una superflua duplicación del mundo. Mas, también es una ficción el pensamiento de un caos de sensaciones, del cual tendríamos que construir, poco a poco, el mundo empírico. En verdad sólo existe el mundo empírico tal cual de él se tiene conciencia. Él y su imagen coinciden; entre la realidad del mundo y la conciencia del mundo no existe diferencia. Verdad es que todo ser dotado de conciencia cree en una subsistencia, independiente de la conciencia, de los objetos de la percepción. El fundamento de esta creencia es, desde el punto de vista de la realidad, un determinado sentimiento de espera, por ejemplo, ver las cosas después de volver a abrir los ojos, en la misma disposición y contenido que antes de cerrarlos. Por eso, la filosofía no necesita formular hipótesis dudosas para descubrir el fundamento de la subsistencia del mundo; solo le basta para tal fin la fe libre de dudas, en aquella subsistencia.

El *mundo físico*, frente al mundo empírico, significa una continuación del proceso de transformación de la realidad en verdad, mediante un examen enjuiciativo más riguroso de los enunciados de experiencia, de una determinación conceptual más exacta y una producción de hipótesis y teorías con el fin de una más amplia visión de conjunto de carácter racional. De ahí que pueda designarse como un mundo más verdadero, pero no más real (=efectivo), pues no hay una especie de

realidad superior a la realidad de la vivencia inmediata, sobre la que se base el mundo empírico. Para que pueda adjudicarse realidad al mundo físico en general, sus objetos tienen que pensarse como determinados en cuanto a la cualidad y como existiendo en el espacio de la intuición. De otro modo sería un mero sistema conceptual de relaciones, que es imposible de considerar como real. Pero en todo caso, el mundo físico también queda dependiente de la intelección. Por tal razón, la diferencia entre el mundo físico y el empírico sólo puede consistir en una diversidad de la conciencia del mundo.

Todos los *mundos metafísicos* surgen de la inextirpable inclinación de proyectar, por analogía con el mundo empírico, un mundo absoluto de cosas existentes en sí. Son, al mismo tiempo, expresión de un muy determinado sentimiento del mundo. Con entera independencia de su carácter insostenible respecto al contenido (que Reininger trata de mostrar en base a las dos formas principales de las imágenes metafísicas del mundo: materialismo y espiritualismo) puede comprobarse, desde el punto de vista de la filosofía trascendental, que su ser consiste en aquel sentimiento de totalidad que le sirve de base, así como aquel del mundo empírico consiste en la creencia real que se une a su imagen.

(b) *La realidad del alma ajena.*

La cuestión acerca de la realidad, cuya respuesta afirmativa Reininger en conexión con Feuerbach, llama "tuismo", es tratada mediante la selección de heterogéneos puntos de vista.

De acuerdo al criterio natural, existe tanto el alma propia como la ajena, pues, dentro del mundo natural, el "tú" no es problemático. En cambio, desde el punto de vista de la actitud científica, no existe ni lo uno ni lo otro, pues, sólo son científicamente observables de manera exacta, los fenómenos de la vida psíquica. Desde el punto de vista central de la filosofía puede comprobarse de que no hay una razón teórica de ca-

rácter forzoso, en favor del "tuismo". La comprensión inmediata de la referencia al yo de todo lo real no requiere, sin embargo, solipsismo alguno; pues éste sostiene que mi yo individual es lo único y que fuera de él no hay "tú". Pero semejante yo individual, desde el punto de vista periférico y objetivante, sólo es verificable por vía del yo-cuerpo. Pero dar al propio cuerpo la preeminencia ante los restantes es un contrasentido; por consiguiente, el solipsismo es insostenible. Por el contrario, el yo primario de la vivencia primitiva no está ni ligado a una representación corporal ni, por cualquier circunstancia, localizado en el espacio; de ahí que, en general, no esté individualizado. Por lo tanto sólo sobre la representación del cuerpo se presenta algo supraindividual, que se aísla respecto a los diversos yoes. Por consiguiente, el yo de la vivencia originaria se extiende sobre la realidad total de la conciencia y, por eso, no significa contrasentido alguno cuando se dice que es el mismo yo que está frente a nosotros en el alma ajena. El último resultado del punto de vista de la filosofía trascendental no es, por lo tanto, el solipsismo sino el *monismo de la conciencia.*

4. El problema de la ética

La ciencia tiene por objetivo conocer lo que es, mas no establecer prescripciones sobre lo que debe ser. *De ahí que también una ética en cuanto ciencia tiene que estar exenta de avaloraciones.* Esta es la actitud metódica de Reininger en su filosofía de los valores. Como en la teoría del conocimiento y metafísica, aquí también se parte de algo absolutamente seguro. Tal cosa no puede verse en la existencia de valores existentes en sí o imperativos morales de validez absoluta, sino sólo en el *hecho de la conciencia individual del valor.* No se trata de que sea sin duda cierto que existan valores, sino de que experimentamos en nosotros valoraciones. Del mismo modo que sería dogmático admitir la existencia de cosas en sí

y sólo después plantear la cuestión de si podemos conocerlas, también tendría que considerarse como un error metódico, suponer valores objetivos como cosa evidente, para discutir sobre esa base la posibilidad de su cognoscibilidad. Si se quiere llegar, en general, a la admisión de ideas trascendentes del valor, eso sólo es posible mediante una conclusión partiendo de la propia vivencia de valores. Verdad es que, según Reininger, no hay un fundamento forzoso en favor de tal conclusión.

La valoración es un último e irreductible fenómeno originario. En contraposición a las ciegas acciones impulsivas se habla de ella allí, donde el yo se distancia de acciones impulsivas experimentadas pasivamente toma posición a plena luz de la conciencia y se decide. A toda valoración se une por de pronto un *optativo*, un deber impersonal en el sentido de "debe ser así". En el giro hacia el sujeto resulta un *exhortativo*, es decir, un "yo debiera", una exhortación dirigida a mí, para realizar lo positivamente valioso. Donde a dicha exhortación se oponen en mí impulsos subjetivos, para cuya superación se requiere una decisión de la voluntad, allí la exhortación se transforma en orden, se vuelve *imperativo*; del "yo debiera" surge el "yo debo".

Valoraciones de cualquier clase están entretejidas con todas nuestras vivencias, de manera que no hay para nosotros acontecimientos totalmente exentos de valores. De ahí que nuestra imagen del mundo es también una imagen del valor. En los grados más bajos de la conciencia las avaloraciones se expresan en determinados *sentimientos de valor*. Su primera transformación se hace efectiva mediante el tránsito a los *enunciados de valor*, los cuales sólo traducen los sentimientos que los fundamentan en una forma muy insuficiente y, por eso, constituyen la base de la frecuente mala inteligencia de avaloraciones ajenas. Como en la esfera teórica, así también sucede en este caso la transformación de la transformación de las vivencias en enunciados sin intención. La auténtica posición responsable y moral de la personalidad sólo tiene lugar en el *juicio de valor*, mediante el cual se toma una de-

cisión inequívoca entre los diversos enunciados de valor que se ofrecen y a menudo se oponen entre sí. Es verdad que dicha decisión tiene un carácter aún teórico, pero constituye el fundamento práctico-moral de las determinaciones de la voluntad, porque éstas existen sólo allí, donde se adelanta una comprensión ética claramente consciente. Pero tal comprensión es, sin embargo, sólo una respuesta al problema acerca de qué modo de valoración es el más conveniente en una determinada situación de la naturaleza de nuestra conciencia del valor. Como en los conocimientos teóricos, tampoco hay en la esfera ética otro criterio de la corrección que la *vivencia momentánea del asentimiento*, que aquí procede, en verdad, desde lo hondo de la propia conciencia del valor. De ahí que, en el fondo, todo conocimiento del valor es un autoconocimiento del que avalora.

Por consiguiente, las valoraciones presuponen, en todo caso, un *sujeto que avalora.* Pero también existe en su favor una condición objetiva; pues sólo por un motivo exterior tiene lugar en nosotros aquella reacción avalorativa. Por lo tanto, un *objeto valioso* es también presupuesto para el surgimiento de avaloraciones. A lo que contiene lo valioso lo llamamos *valor.* En estos valores no se trata de cosas sino de propiedades, cualidades de las cosas, que son avaloradas positivamente por nosotros. Los portadores de estos valores son *bienes.* Si se trata de valores negativos hablamos de *males.* Muchos valores como sublimidad, valentía, bondad, etc., parecen existir independientemente de determinados objetos valiosos. Se trata aquí de impulsos avalorativos orientadores que existen en nosotros, y de manera constante, los cuales preceden a toda valoración especial, como condición de su posibilidad y, por lo tanto, representan un *a priori* de nuestra conciencia del valor. Reininger los denomina *ideas del valor.* A causa de su indeterminación e incondicionalidad representan, al mismo tiempo, ideales infinitos, frente a los cuales jamás aparece como satisfactoria una realización concreta.

En el sentido propio de la palabra, empero, sólo *las cua-*

lidades de valor que se encuentran realmente pueden ser denominadas "valores", por más que sean inferiores en pureza y perfección a las ideas de valor. En cambio la admisión de valores objetivos, existentes en sí es una hipótesis superflua. Así como en el conocimiento teórico la objetividad consiste en la vivencia de la obligatoriedad del juicio, en el juicio de valor el carácter objetivo reside en el sentimiento de que el juzgar es determinado por cualidades de las cosas. Mas, qué cualidades obtienen el carácter valioso, ello depende de la cualidad de nuestra conciencia del valor, de manera tal que a la avaloración siempre la fundamenta un tener-valor. Tendríamos que admitir *valores en sí.* Sólo en caso de que puedan explicarse por nuestra conciencia del valor. No se trata sin embargo de eso; aparte de la innecesaria complicación originada por ello, sólo aparecen más bien nuevas dificultades, como por ejemplo la cuestión de cómo se conseguiría penetrar en aquel reino de valores y dónde ha de buscarse la característica objetiva de la concordancia de nuestras valoraciones con aquellos valores. Para la hipótesis del carácter absoluto de los valores, también es del todo suficiente como explicación el hecho de que ellos son *vividos como absolutos* por el que avalora.

El hombre que despierta de la apática naturalidad del mero vegetar, busca en la viva claridad de la conciencia dar un *sentido* a su vida y organizarla de conformidad al mismo. El otorgamiento de sentido puede resultar, o mediante la inclusión en un orden cósmico inmanente o trascendente, o por medio de la subordinación a un determinado valor superior como la vida, la felicidad y la perfección. Desde el punto de vista filosófico ambos intentos no pueden llegar a una conclusión satisfactoria. El primero, porque el *otorgamiento de sentido, de carácter trascendente* —como por ejemplo, la concepción del hombre como un compañero de armas de Dios— cuanto asunto de fe de índole irracional, no es, en modo alguno discutible, desde el punto de vista filosófico y porque *el otorgamiento de sentido, de carácter inmanente*, es decir, mediante la inclusión en el nexo natural exento de valores, o en el curso

histórico dominado por contingencias carentes de sentido, sólo puede adjudicar un sentido a la propia existencia, en virtud de un autoengaño. El segundo intento, el de *la subordinación a un valor superior*, fracasa, aparte de una serie de razones especiales, sobre todo porque el anhelo de la realización de valores, sólo permanece confiriendo sentido, mientras exista una perspectiva de éxito, mas lo último depende de circunstancias exteriores independientes del querer. Por lo tanto, la instancia que da sentido tiene que ser buscada en otra parte.

Para tal fin es necesario una distinción entre moral y ethos. Por *moral* entiende Reininger toda exigencia *heterónoma* del deber, es decir, una tal que, se nos acerca desde afuera en virtud de un querer ajeno. Toda moral puede comprenderse como expresión de la vida de la comunidad que, con el fin de disciplinar la vida impulsiva del individuo, perfeccionaría experiencias que encontrarían, primero, su expresión en las costumbres, para obtener en el transcurso de la historia el carácter de normas morales. Es verdad que tales normas aparecen en forma de exigencias categóricas e incondicionadas del deber, pero, conforme a su esencia y origen, son hipotéticas, es decir, condicionadas por el fin del bienestar de la sociedad. Puesto que la moral sólo es un valor-medio y no un valor en sí mismo, no hay en ella ninguna posibilidad de un último otorgamiento de sentido a la vida individual.

Otra cosa es el *ethos*. Aquí se trata de una *moralidad autónoma*, que aparece en la conciencia individual del valor, en la forma de impulsos de valor, que son independientes de toda exigencia ajena y avaloraciones colectivas. Dichos impulsos son normativos; van acompañados de la conciencia de lo absoluto. La objeción de que semejante ethos autónomo no existe, carece de sentido. Pues en cualquier parte donde el individuo se da cuenta de que está en oposición a exigencias heterónomas dicha oposición está también allí, en la conciencia individual del valor y sólo puede existir a raíz de la vivencia de la obligación autónoma de sí mismo. La característica objetiva de la actitud ética general no reside, sin embargo, en el origen autónomo

de las avaloraciones, sino en la *pureza o limpidez del querer*, que está libre de motivos secundarios, tales como consideraciones sobre éxito, preocupación por la concordancia con los criterios actuales de la moral, etc. La delicadeza en pro de la limpidez del querer es la *conciencia ética*; los fundamentos emocionales de la conducta moral, son el amor al valor y el orgullo, este último entendido en el sentido de una afirmación feliz de la responsabilidad de uno mismo que sólo se siente obligada al propio querer el valor. Por supuesto que una completa pureza de la voluntad, es un ideal que nunca es posible de realizar totalmente. Sólo depende de nosotros educar la voluntad para alcanzar su pureza. Este ideal de la pureza de la voluntad es el único valor ético superior que realmente otorga sentido. Por lo tanto, si el hombre puede o quiere llegar a un sentido último sólo lo puede encontrar en sí mismo. Quien coloca fuera de sí lo más importante de su vida, sólo se mueve de una ilusión en otra. Sin embargo, la significatividad individual no puede determinarse en lo que al contenido se refiere, sino de modo formal. Radica en la pureza del querer, en el que está en juego la realización de algo absolutamente valioso. Cuanto más próximo lleguemos a este ideal, tanto más honda es la vivencia de la plenitud de sentido de nuestra existencia.

Crítica

Un mérito estimable de la filosofía de Reininger lo constituye el rigor y las consecuencias con que se rechaza todo lo que no sepa justificarse ante el foro de la más aguda crítica filosófica. Además, la sobria imparcialidad y la fría objetividad con las que son tratados, de entrada, los problemas filosóficos, significan un sano contrapeso frente a la atmósfera acalorada de muchas filosofías actuales, a menudo cargadas de excitaciones emocionales. Esta base puramente racional de las consideraciones metafísicas es, probablemente, aquel factor

que Reininger vincula a N. Hartmann, a pesar de las radicales diferencias en lo que a contenido se refiere, y mediante el cual ambos se distancian claramente de las direcciones de la filosofía de la existencia.

Una crítica de la metafísica de la realidad, tendría que comenzar ya con el presupuesto fundamental del sistema, la *vivencia originaria intemporal*, porque todo lo demás depende en absoluto de ella. La descripción que hace Reininger de esta vivencia, así como su concepción de la idea de la realidad, muestran que utiliza expresiones del lenguaje corriente o de la tradición filosófica, pero les da una interpretación muy distinta a la usual. En este punto de partida metafísico reside la dificultad para entrar en una discusión racional sobre la doctrina de la realidad de Reininger. Sólo escogeremos un punto, muy importante por cierto: se acentúa con énfasis, por parte de Reininger, la intemporalidad de la vivencia originaria. Frente a ello, en el escuchar una melodía, o aún en el caso más drástico de la percepción del sonido sibilante de sirenas, por ejemplo, creo poder comprobar una vivencia inmediata del tiempo. En verdad, no puede comprenderse cómo giros de la forma de "más temprano que" y "más tarde que" podrían tener para nosotros algún sentido, si no hay una vivencia originaria del tiempo.

Aquí pues parece existir la siguiente alternativa: *o* se sostiene que esta aparente vivencia del tiempo sólo existe en los recuerdos y esperas que, en cuanto vivencias o percepciones, siempre son presentes, y, en tal caso, se tendría que observar de manera crítica que en reflexiones semejantes, se trata de una ulterior interpretación teórica de la vivienda del tiempo. También aquello que Reininger llama la vivencia originaria intemporal sería una construcción teórica posterior y no un dato último del cual se tuviese que partir. De este modo, empero, se abandonaría el método de la cercanía de la realidad. *O* se niega de manera decisiva que en esta vivencia originaria se trate de una construcción teórica; el carácter puro de la vivencia se destaca, más bien, como característica esencial. Esta

vivencia originaria sería, en todo caso, fundamentalmente distinta a aquello que de ordinario se denomina vivencia, de manera tal que tendría que decirse que es una situación originaria de carácter místico de la cual se parte aquí y que, en tal caso, se caracteriza como la única realidad inmediata. Mas, sobre semejante punto de partida místico, ya no es posible una discusión científica.

Que el punto inicial de Reininger conduce de hecho a un dilema, se hace evidente tan pronto como se conocen las dos heterogéneas raíces históricas de su concepto de conciencia. La primera constituye la doctrina kantiana de la *apercepción trascendental*, es decir aquella teoría de la unidad de la conciencia que Kant desarrolla dentro de su doctrina de las categorías. Kant dio con esta teoría en ocasión del tratamiento de la cuestión de que es lo que dentro de nuestro conocimiento confiere a las representaciones (u otros contenidos de conciencia) la referencia al objeto, o formulada de otra forma: qué significa, en general, decir que en estas representaciones se trata de representaciones de objetos *reales*. La respuesta del realismo ingenuo según el cual la referencia a la realidad consiste en que a estas representaciones corresponden objetos en la realidad que trascienden la conciencia, era para Kant insostenible. Más bien, había que explicar que es lo que *dentro* de nuestra conciencia confiere a los contenidos conscientes aquella referencia objetiva.

La respuesta de Kant, brevemente bosquejada, decía más o menos así: nuestras representaciones llegan a ser, exactamente, representaciones de los objetos reales, en caso de que se fusionen en una *necesaria* unidad sintética. Tanto los objetos individuales de experiencia como la conexión del mundo que se constituye a partir de semejantes objetos empíricos, se deben a esta necesaria unidad sintética de los fenómenos. Allí, donde tropezamos con la necesidad tiene que haber, según Kant, una raíz *a priori*, no-empírica. Puesto que la unidad de los objetos y del mundo objetivo, según él, sólo es posible en razón de una unidad de la conciencia, no puede hacerse

responsable de aquella necesaria unidad sintética de los fenómenos a la unidad de la conciencia empírica (porque la última sólo podría ofrecer una síntesis *fáctica* pero no una *necesaria* unidad sintética). Por consiguiente, a los objetos empíricos tiene que corresponder una unidad no-empírica de la conciencia, es decir, justo aquella "apercepción pura" o "trascendental". Esta conciencia pura no es un hecho empíricamente demostrable, sino más bien una hipótesis teórica que Kant, debido a la razón mencionada, creyó que debía aducirse en el marco de su teoría del objeto empírico.

El concepto de conciencia de Reininger depende en gran parte de este concepto kantiano de la apercepción pura. De ahí que lleve también los rasgos teóricos-constructivos del concepto kantiano. La segunda raíz del concepto de conciencia de Reininger, empero, lo constituye el concepto *de lo dado*, concebido en sentido totalmente positivista, por el cual también se caracteriza el método de la cercanía de la realidad. Sólo lo que se da de manera inmediata puede, según esto, constituir el punto de partida del filosofar. Mas, lo inmediatamente dado lleva, según Reininger, el índice de la intelección. Tiene que aparecer como muy problemático si existe una posibilidad de unir el concepto, así concebido de lo dado de manera consciente, con aquel concepto abstracto de conciencia de la filosofía trascendental. Las observaciones de arriba sobre el concepto de vivencia originaria constituyen una referencia a las dificultades que aquí aparecen.

Las especiales *consideraciones lógicas y gnoseológicas* de Reininger contienen, sin duda, muchas comprobaciones sagaces. Otro mérito es la honradez con que rechaza ficciones gnoseológicas (por ej. la posición absoluta respecto a la vivencia de la evidencia, o bien, el operar con el concepto de evidencia objetiva), no obstante las consecuencias que resultan de ello, que lo llevan a una inmediata cercanía del relativismo gnoseológico. Reininger no teme tales consecuencias; es el último que hace de la necesidad virtud. Quien como Reininger se mueve tan cerca de los límites del relativismo, ve el mundo

de modo diferente, y quien ve el mundo de modo diferente penetra con más facilidad a través de muchos prejuicios que nos dominan, tanto en la vida cotidiana como en la ciencia.

No obstante, desde el punto de vista de la teoría moderna del conocimiento se tiene que objetar que las categorías lógicas y gnoseológicas con las cuales trabaja Reininger, no pueden ser aclaradas de manera suficiente, aunque también se encuentren acertadas observaciones respecto a estos conceptos fundamentales. Ejemplo de un concepto que requiere una explicación más amplia, lo constituye el concepto del *juicio a priori*. El criterio kantiano del carácter *a priori* de la rigurosa universalidad o carencia de excepción, que Reininger adopta, ya no puede satisfacer a un teórico del conocimiento de la actualidad, por la siguiente razón: los verdaderos enunciados matemáticos deben ser, según Kant y Reininger, juicios *a priori*, en cambio, las hipótesis de las ciencias naturales son juicios *a posteriori*. Ahora bien, en toda disciplina matemática aparecen afirmaciones verdaderas acerca de la existencia (por ejemplo "hay por lo menos cuatro puntos que no están en un plano") mientras que en la ciencia natural se formulan leyes de universalidad ilimitada (por ejemplo "todo cobre conduce la electricidad"). De ningún modo puede concebirse cómo se introduciría un concepto de rigurosa universalidad aplicable, de manera exacta, a juicios *a priori*, que *incluye* sobre todo aquellos enunciados matemáticos sobre la existencia y, en cambio, *excluye* aserciones universales de la ciencia natural.

De manera análoga, tendría que exigirse una explicación más precisa en el caso de conceptos como los de causalidad y substancialidad, o en el de leyes como el principio de razón. Una definición precisa del concepto de ley causal así como una exacta formulación del principio de causalidad general, por ejemplo, tropieza con apreciables dificultades.

Tampoco son satisfactorias las observaciones de Reininger concernientes al concepto de identidad, aunque tiene que admitirse que en este lugar ha señalado una distinción importante. Lo insatisfactorio consiste en que él interpreta errónea-

mente dicha distinción. En un enunciado de la forma "A = A" se emplea el concepto *lógico* de identidad. Si sólo existiera este empleo de la identidad en sentido lógico, indicado por Reininger, no se sabría para qué debería ser propiamente bueno; pues todos los enunciados verdaderos de identidad, serían en tal caso meras tautologías que no poseen valor de información. Sin embargo, este concepto encuentra, de hecho, importantes aplicaciones prácticas. Una de ellas, por ejemplo, se basa en que en el lenguaje podemos referirnos a un mismo objeto de maneras diferentes, sea mediante nombres solamente (como por ejemplo en "Cicerón = Marco Tulio"), sea mediante nombres y rasgos característicos (como por ejemplo en "Friedrich Schiller = el autor de Wallenstein"). Con la inclusión de la circunstancia del tiempo y la identificación de datos complejos, que ocupan los diversos lugares del tiempo (como por ejemplo en: "esta mesa, aquí, es *idéntica a* aquella mesa, que ayer estaba en el mismo lugar"), se introduce un concepto totalmente nuevo, para el cual convendría utilizar la caracterización de "*genidentidad*" procedente de K. Lewin. El empleo del concepto de genidentidad no implica una "negación del tiempo", como cree Reininger sino que representa nada más que una simplificación económica del pensar muy oportuna, tanto para la vida cotidiana como para la ciencia, la cual se realiza mediante la identificación de lo indiscernible en determinado aspecto práctico o teórico. Por consiguiente, hay en cierto sentido, usos especiales del *principium identitatis indiscernibilium* de Leibniz.

Con respecto a la *doctrina de los valores y ética* de Reininger habría que decir algo semejante a lo dicho de su teoría del conocimiento. Aquí se encuentran importantes y elogiosas comprobaciones. Ante todo, Reininger ve claramente las numerosas dificultades y aporías de que adolece una metafísica material de los valores tal como se nos presenta, por ejemplo, en las doctrinas de Scheler y N. Hartmann. Las objeciones resultarían sobre todo del hecho de que numerosos conceptos de su filosofía de los valores no fueron suficientemente acla-

rados. Además, tiene que aparecer como dudoso, si Reininger con su teoría del sentido de la vida, en contraste con su intención, no traspasa los límites de lo que es posible sostener por vía científica.

Un análisis de la concepción de Reininger frente al problema del objeto y el de las categorías, exigiría un tratamiento separado, más extenso. Por mucho que pueda observarse críticamente, respecto a ello, no podría pasarse por alto que existen aquí acertadas comprobaciones individuales, como ocurre en general con toda la sagaz y sugestiva filosofía de Reininger. Ante todo sobresale por doquier como factor positivo, la conciencia sensible y en extremo despierta, frente a los supuestos dogmáticos del realismo. Por eso, para todo aquel que se empeña en cuestiones filosóficas, la actitud fundamental de Reininger puede representar una instancia preventiva contra el operar con supuestas evidencias, tan habituales hoy en día, las que, a la postre, se fundan en una admisión poco crítica de los presupuestos de la actitud ingenua frente al mundo.

CAPÍTULO VIII

MONISMO APRIORÍSTICO DEL SER - PAUL HÄBERLIN

Frente al carácter fragmentario y parcial de la mayoría de los sistemas filosóficos actuales, Häberlin trata de desarrollar una imagen armónica del mundo. También Häberlin, como N. Hartmann, se abre paso a través del subjetivismo trascendental-idealista, el psicologismo de la fenomenología y el antropologismo, hasta llegar al ser como tal. Es verdad que el tercer tomo de la ontología de Häberlin es una antropología filosófica, pero mientras en Heidegger la analítica de la existencia humana finita, sólo debe dar el fundamento para una ontología general, en Häberlin se antepone la doctrina general del ser, y la filosofía del hombre es sólo la aplicación especial de la comprensión ontológica en el sujeto de la experiencia interna. En la marcha metódica así como en la realización del contenido de la investigación, Häberlin se distingue fundamentalmente del procedimiento de N. Hartmann. Mientras que en este último el análisis fenomenológico constituye el punto de partida y, a causa del resto infinito que se opone al conocimiento, se renuncia a una explicación última de los problemas metafísicos, Häberlin cree que podemos alcanzar un saber unívoco sobre las principales relaciones metafísicas. El método conducente a este saber quizás podría caracterizarse, a lo sumo, como la "interpretación del ente en las condiciones de su posibilidad". Puesto que el hombre es en sí mismo con

ente, puede alcanzar un saber *a priori* del ser. Pueden comprobarse determinados hechos ónticos frente a los cuales se plantea la pregunta: ¿cómo tiene que estar constituido el ente para que esto sea posible? En la respuesta a esta pregunta se hace efectiva la explicación del saber metafísico.

1. Las cuestiones fundamentales de la ontología general.

(a) *El problema de la unidad y de la pluralidad.*

Sería quizá conveniente, con vistas a una mejor comprensión de la doctrina del ser de Häberlin, referirse a su conexión con la historia de la filosofía. Se podría decir que en Häberlin nos encontramos con dos grandes síntesis metafísicas. En el problema de la relación entre unidad y pluralidad está la *síntesis de la filosofía de Spinoza con la de Leibniz.* Entre estos dos sistemas parece existir un abismo infranqueable. Según Spinoza sólo hay una única sustancia universal; expresado ontológicamente: un ente único; todo lo individual es sólo un modo dependiente de este Uno. En cambio, según Leibniz, el universo está compuesto de un número infinito de sustancias individuales, las mónadas; es cierto que cada una de estas mónadas refleja todo el universo con mayor o menor claridad de conciencia; pero están completamente cerradas unas respecto de las otras. En Spinoza se conserva la unidad del mundo, pero el individuo está destruido en su ser "sí mismo" autónomo. En Leibniz la individualidad recupera sus derechos, en cambio la unidad del mundo sólo se salva artificialmente, mediante la construcción de una armonía preestablecida. Häberlin trata de armonizar el pensamiento de la unidad y unicidad del ente con el carácter individual de todo aquello que es real.

El origen de las investigaciones lo constituye la cuestión de cómo es posible un trato comprensivo entre individuos se-

parados entre sí (por ejemplo, animales u hombres). Häberlin investiga todas las teorías que se ocupan de la solución de este problema, empezando por las mecanicistas, pasando por las vitalistas y psicologistas, hasta las imágenes teleológico-universalistas del mundo. Pueden probarse que estas teorías ya presuponen la solución del problema y que, por eso, sólo en apariencia ofrecen una explicación real. Es que el problema consiste en que los individuos existentes de por sí, presentan caracteres separados unos de otros, pero que, al mismo tiempo, también tienen que estar unidos por una íntima armonía originaria, solo en virtud de la cual es posible el trato. Las teorías mencionadas pasan por alto el hecho de que ambos supuestos, o sea la existencia de peculiares seres individuales cualitativamente propios y la presencia simultánea de una armonía de comunicación y reacción entre ellos, están en contradicción mutua. En tanto que los compañeros de trato representan individuos peculiares, son "para sí"; en tanto viven en mutua comunicación comprensiva, no son para sí, sino de alguna manera, "uno".

La contradicción, empero, no puede radicar en el ente mismo; pues ser significa tanto como ser idéntico consigo. Sólo porque el ser excluye de sí la contradicción, es decir, porque es unívoco, puede ser comprendido. Por lo tanto, es preciso *pensar al ente de tal manera que sea posible en él una pluralidad real de individuos que están en trato recíproco*. En verdad podría buscarse la salida negando la pluralidad real, a la manera del solipsismo. Yo, en cuanto sujeto de la negación, sería en tal caso el único ente. Pero esta vía no es accesible. Yo, como único ente, me encontraría en contradicción conmigo mismo. En cuanto individuo práctico, creería en la pluralidad de los individuos, en cuanto individuo teórico la negaría. Mas, es imposible que el ente se engañe de este modo a sí mismo. Por lo tanto, la hipótesis de una pluralidad de individuos no puede ser suprimida. Sin embargo, si se concibe todo individuo como ente, surge entre ellos una separación absoluta y el trato recíproco resulta imposible. Queda tan sólo una salida: *aban-*

donar la hipótesis de una pluralidad de entes. Por lo tanto, esto significa *que sólo puede haber un ente único.* De ello resulta, con necesidad lógica, que a un individuo no se lo pueda tomar por un ente. Häberlin elige el término "modus" para la relación entre individuo y ente. *Los individuos son modi de un ente.* Con ello el concepto de individuo se depura desde el punto de vista lógico, y la posibilidad de trato se hace comprensible; pues los individuos ya no están frente a frente, absolutamente extraños; porque vive en ellos un mismo ente.

Este concepto de individualidad interpretado desde la unidad originaria del ser, parece tener, a primera vista, un neto matiz spinoziano. Pero mientras en el panteísmo la sustancia universal significa aún otra cosa detrás de los modi: algo que fundamenta a todos ellos, en Häberlin no se trata de esto. Toda hipótesis de un "espíritu universal", de una sustancia originaria que está delante de lo temporal-individual y cosas por el estilo, destruye en absoluto la autonomía de la existencia individual, a la que hay que considerar junto a la unidad del ente, como un hecho último. Por eso, al ente no hay que pensarlo como algo que está "detrás", "junto", "sobre" o "ante" los individuos sino que se fusiona totalmente con ellos. Con otras palabras: *el ente único está completamente individualizado*; por entero astillado en existencias individuales, separadas; *vive enteramente en cada individuo*, sólo que, en cada caso, en un modo particular conforme a su peculiaridad. Esta vida, empero, se realiza en el eterno conflicto entre los individuos. Puesto que sólo existe en el modo del trato eternamente reactivo, el ente único está en perpetuo movimiento y en permanente actualización de su vida. En razón de la singularidad cualitativa, el trato recíproco nunca es del todo pacífico; de ahí la denominación de "conflicto". Pero, porque en todo trato el Uno idéntico se expresa en los individuos, la unidad misma nunca puede ser amenazada seriamente.

Verdadero es sólo aquello que es entendido a partir de la unidad del ente. De ahí que todas las *categorías* también

han de verse a la luz de la idea de unidad. La cuestión acerca de si el *número* de individuos es finito o infinito, carece de sentido según Häberlin. Si se comprende por finitud el hecho de que todos los modi se encuentran dentro del ente único, se puede hablar de finitud. Si, por otra parte, el ente no está limitado por nada, tampoco está limitada la pluralidad. En este sentido existe infinitud. Resulta, asimismo que la separación entre *posibilidad* y *realidad* (efectividad) es sólo artificial, porque, en verdad, todo lo real es aquello que es posible. Esto no ha de entenderse en el sentido hartmanniano como implicación de posibilidad ideal y efectividad ideal, o bien, de posibilidad real y efectividad real, sino siguiendo la terminología de Hartmann, como coincidencia de posibilidad ideal y efectividad real. Pues ya que el ente es ilimitado, "todo" es posible. Pero, puesto que esta posibilidad pertenece al ente, también *es*. Desde el punto de vista de la Existencia no existe diferencia alguna entre posibilidad y realidad. Tal distinción sólo podría presentarse en sentido *funcional*, es decir, con respecto a los estados de los individuos. En todo momento el individuo tiene que conducirse de un modo determinado. Esta conducta es, por una parte, expresión de la *eterna e invariable qualitas* (particularidad esencial) del individuo, por otra, la respectiva situación total, entre los individuos. Con el cambio de la situación, también cambia el modo de comportarse que, en tal caso, del estado de potencialidad pasa al de actualidad.

Puesto que el ente único sólo vive en el modo del conflicto funcional de los individuos entre sí, se da en él una *triple polaridad*, que se origina en las relaciones del trato interindividual. La primera consiste en la *oposición entre la unidad ya existente y la que aún no se ha producido*. Por una parte, la unidad ya *está* en los individuos y hace posible, antes que nada, el trato entre ellos, por otra, ella sólo apunta a la conducta teleológica de los individuos, la cual aspira siempre a la unidad *en cuanto unidad futura*. El individuo, en tanto él es, representa los entes; por el contrario, en tanto entre en

conflicto, representa la unidad que deviene o la vida. Es cierto que la segunda polaridad consiste en que los individuos *aspiran a la unidad* y, en este sentido, "quieren juntos pero, al mismo tiempo, desean esta unidad *en cada caso de modo peculiar*, de lo cual surge entre ellos el encuentro de unos con otros, el conflicto. La tercera polaridad concierne a *la relación entre la posibilidad pasiva de estimulación y la eficacia activa de los individuos*. Puesto que éstos persiguen sus fines de modo especial, son "voluntariosos". Pero al mismo tiempo "obedientes a la unidad", es decir, persiguen sus fines en el marco de la unidad y de ahí que se dejen estimular por otros individuos. Sólo en virtud de su tendencia a la unidad, los individuos quieren saber algo unos de otros y están dispuestos a andar juntos de manera recíproca. Por eso, detrás de la idea de la posibilidad de estimulación está la idea de unidad, y detrás de la idea de eficacia la de peculiaridad.

La unidad del ser, sin embargo, jamás es amenazada por ninguna polaridad; pues ella es el eterno presupuesto del trato viviente, de manera tal que las oposiciones sólo tienen lugar dentro de ella pero no pueden concernir a ella misma.

Para terminar, una observación acerca del problema psicofísico. Puesto que el ente no consiste en ningún otro modo que el individuo viviente, es considerado, desde adentro, totalmente psíquico. La hipótesis de un ser en sí corpóreo e inanimado, es un absurdo. Lo físico es siempre un mero aspecto exterior. De ahí que Häberlin defina la *naturaleza* como *el ente, en tanto es considerado desde afuera*. Sólo porque todo individuo se experimenta íntimamente como sujeto de la conducta, pero no a otro individuo, por el que se comienza desde afuera, la impresión física tiene lugar frente a este otro individuo.

(b) *El problema del ser y del devenir.*

En esta cuestión Häberlin trata de hacer efectiva la segunda síntesis metafísica, o sea, la del *eleatismo con el heraclitismo.* Como punto de partida externo para el desarrollo del problema del ser y del devenir, Häberlin elige las doctrinas de la descendencia. El enigmático fenómeno originario que condujo hacia las teorías evolucionistas, es la *llamativa similitud entre las diferentes especies de seres vivientes* y no, por el contrario, el origen de las especies, que ya representa una respuesta a la cuestión acerca de la razón de ser de la similitud. Así como las teorías antes mencionadas no podrían dar respuesta a la cuestión de la posibilidad del trato interindividual, tampoco las teorías evolucionistas están en la situación de resolver el problema aquí presentado, sino que reducen el todo a lo genético solamente. Es que el verdadero problema que se oculta detrás del enigma del origen de las especies, es el de la posibilidad de una *constancia de la forma dentro del devenir de las formas.* Una respuesta satisfactoria sólo es posible aquí si se muestra *cómo la constancia y el devenir* podrían *ser pensados sin contradicción.*

La solución de Häberlin es la siguiente: puesto que el ente es unívoco; y, por lo tanto, el ser significa siempre carencia de contradicción, la compatibilidad de constancia y cambio está asegurada *a priori.* Si se niega el devenir, se cae en el eleatismo, que lleva a una consecuencia absurda, similar al solipsismo; pues se tendría al ente por variable, mientras que, en verdad, es invariable. Se encontraría por lo tanto, en contradicción consigo mismo. Si, en cambio, se niega la constancia y se afirma, por consiguiente, el heraclitismo, se pasa por alto que siempre, donde hay cambio, tiene que existir algo que cambie. Ninguno de los dos conceptos, ser y devenir, puede ser abandonado. Así como en la solución del primer problema, el concepto de individuo se subordinaba al de ente, ahora el concepto de devenir se subordina al de ser. *En el aspecto substancial el ente es eterno.* Esto significa tanto como

que los individuos, de acuerdo a su *qualitas* eterna, son invariables. De ahí que la expresión "devenir" sólo pueda significar que la vida del ente existencialmente invariable se lleva a cabo en el cambio de situación de los individuos entre sí. Por lo tanto, se trata de un cambio eterno de la forma de un ente. *La modificación temporal es simplemente el tránsito de una forma de la presencia, existencia empírica o realidad efectiva* —todas caracterizaciones sinónimas para el estado momentáneo del ente— *de un ente eterno, que permanece idéntico a sí mismo, a otros entes.* En cada una de estas formas de la existencia empírica también está contenida la suma de todas las posibilidades que llegan a realizarse y podrían llevar a una situación futura. Con el cambio de la forma momentánea de la existencia empírica, se pierden las posibilidades contenidas en ella, porque la forma de la realidad que le sigue, en cuanto forma nueva, contiene en sí nuevas posibilidades. Sin embargo, el tránsito de una forma de existencia a la próxima no ocurre mediante cualquier instancia fuera de los individuos que determinaría el suceder, sino que se lleva a cabo únicamente por medio de la decisión de existencias individuales que de las posibilidades actuales escogen una para el futuro. Las otras posibilidades no elegidas se transforman, por toda la eternidad, en imposibilidades. El cambio temporal de la forma del ente sería mal comprendido si se creyera que se necesita tiempo para él o que el tiempo transcurre a través de la realización del devenir. El tiempo no está fuera del suceder sino que es la forma misma del suceder genético. Los pasos del devenir no transcurren en el tiempo, sino que ellos "crean" o contienen en sí el tiempo.

El cambio de forma es *teleológico* con tal que resulte de la totalidad de los fines individuales. Pero debido a eso *el suceder, en su totalidad, carece de dirección*; antes bien, la conducta de los otros individuos atraviesa cada finalidad peculiar de individuo, de manera tal que el decurso total siempre es de otro modo que lo que cada individuo aislado propiamente quisiera.

El *concepto causal*, según Häberlin, tiene que encontrar su explicación a partir de esta solución del problema del devenir. Es exacto que el respectivo estado del ser, es condicionado de manera unívoca por los estados que le preceden, como también que el suceder es "determinado", con tal que los individuos no puedan brotar de él, sino que tengan que decidirse. Pero cómo se deciden, no queda establecido con ello. Siempre es inherente a la forma de la presencia, que condiciona la forma siguiente, la plenitud de las posibilidades contenidas en ella. Por eso, el hecho de que un estado sea condicionante del estado próximo sólo puede significar que la respectiva forma de la realidad del ente, siempre tiene que surgir de la realización de una posibilidad contenida en la forma pasada. Así pues, el concepto de causalidad sólo expresa algo negativo, mientras que lo positivo es provocado por la decisión individual dirigida a un fin. Por lo tanto, los conceptos de causalidad y finalidad armonizan entre sí y concuerdan con la autonomía y libertad del individuo.

Una cuestión que, desde antiguo, ha conmovido hondamente a la humanidad, es la del "sentido de la totalidad". Según Häberlin, el ente mismo no es posible objeto de la cuestión del sentido. El ser del ente ni siquiera puede llegar a ser objeto de un juicio, menos aún se le puede plantear una cuestión. Toda pregunta que se refiera al para qué o por qué del ente, carece de sentido; no hay nada fuera de él mismo que le pudiese conferir este sentido. *Por eso, el ser del ente no puede tener otro sentido que el hecho de que es ente.* La cuestión del sentido sólo puede ser planteada frente al suceder. Desde el punto de vista subjetivo, el suceder tiene sentido, con tal de que sea teleológico; a decir verdad, hay infinitos "sentidos" subjetivos, que cambian de individuo a individuo, de momento a momento. Todos son expresión de un sentido objetivo, es decir, del ente, en cuanto ente en cada caso presente. En el eterno proceso del suceder, este sentido se realiza y cumple de manera constante. De este modo, el devenir es un continuo progreso, pero no como una firme "evolución hacia arriba",

sino como un perpetuo progresar: desde una forma de la existencia del ente eternamente perfecto, a una nueva; *por lo tanto, de perfección en perfección.*

En sentido ontológico, los individuos, de los cuales se habló hasta aquí, son eternos, porque el ente que vive en ellos es eterno. En cambio los individuos de la especie (los organismos) verificables por vía empírica, nacen y mueren. De ahí que no puedan ser idénticos a aquéllos. Los organismos, por lo tanto, tienen que ser concebidos como sociedades organizadas de individuos. En la significación originaria un ente único es una sociedad única de individuos, de los cuales consta. Además los individuos pueden unirse en típicas formaciones especiales. Así nacen los organismos. Estos son sociedades que aparecen como si fueran unidas, porque reaccionan como individuos. Muchos de los enunciados tocante a los organismos son de naturaleza puramente empírica, aunque a menudo son considerados de manera incorrecta, como *a priori*: así es empírico el hecho de que, en general, hay organismos, luego el fenómeno de la reproducción, asimismo el hecho de que la reproducción resulte "substancial", es decir que brote de una parte del organismo de los padres; finalmente, es también un asunto puramente empírico el hecho de que la evolución total resulta "hacia arriba" y no en una dirección independiente del grado de altura de los organismos. No hay ley del ser, según la cual tendría que resultar una permanente "evolución hacia arriba" del mundo.

En contraposición al ente en general, el organismo es una eterna *unidad problemática*; pues se sostiene por la voluntad de unidad y de organización de los individuos y es problemática desde adentro, porque siempre tiene que desintegrarse, donde se manifiesta la peculiaridad individual. Por esta razón todos los organismos mueren. Es por eso sin embargo, que los individuos también tratan de introducir la idea de organización en otros individuos, las cuales continúan después la idea (reproducción). Todo organismo aspira a la idea del organismo absolutamente perfecto, mas no llegan a alcanzarla

a causa del capricho de los individuos unidos. De ello resulta una inconstancia de la idea de organización que conduce a aquellas modificaciones de la forma que aparecen como evoluciones "superiores" y evoluciones "hacia arriba"; las primeras llamadas también "evoluciones de las especies".

Un tipo determinado de las unidades peculiares de carácter problemático, que se acaban de describir, es el hombre.

2. La esencia del hombre.

La ontología general tenía que explicar el conocimiento fundamental y *a priori* acerca del ser. La filosofía del hombre quiere alcanzar tal saber allí, donde un ente se experimenta a sí mismo desde adentro. Aquí, por primera vez, nos formamos una idea de la problemática del ser. Häberlin trata nuevamente de lograr una síntesis: por una parte la problemática interna del hombre no debe apartarse de la discusión, sino que tiene que tenerse en cuenta en su completa agudeza; por otra, ha de precaverse contra el peligro de derivar de la problemática existencial una tesis precipitada del íntimo carácter problemático del ente en general. El saber acerca de la eterna perfección del ente se mantiene, más bien, firme en su aprioridad. De ahí que se trate de armonizar la problemática existencial del hombre con el orden eterno del mundo.

(a) *La autoexperiencia humana.*

Constituye, nuevamente, un fenómeno enigmático, el punto de partida teórico de las investigaciones: *La autoexperiencia humana*. En toda experiencia está un experimentante frente a algo experimentado, en cuanto Otro. Pero este Otro debe ser, aquí, el "sí mismo". *¿Cómo es posible semejante experiencia, en la cual lo experimentado es otra cosa (es decir, en cuanto experimentada) y, a la vez, no es otra cosa (en cuanto "sí mismo*")? Si el hombre fuera un individuo, en tal caso sería

imposible una autoexperiencia semejante. Su razón de ser sólo puede encontrarse en el hecho de que el hombre es una sociedad orgánica. Una sociedad semejante está en una doble relación en lo que al trato se refiere: una de "política interna" y otra de "política externa". La primera consiste en el trato de los individuos entre sí, unidos para constituir un organismo y, por lo tanto, no ofrece fundamento alguno en favor del hecho de la autoexperiencia. En cambio en cuanto sujeto de política externa, el organismo obra como un individuo independiente. Aquí los individuos defienden la idea de organización y se "sienten" solidarios. El recíproco encontrarse en otro individuo como en un espejo, que arraiga en esta idea, es el fundamento del concepto de "sí-mismo". La experiencia de "sí mismo" es, como toda experiencia, una experiencia de lo extraño que, en este caso particular, pierde su carácter de tal, porque el individuo experimentante, en la idea se identifica con lo experimentado. Si el organismo fuera perfecto, habría tantos "sí-mismos", como individuos estén unidos. En cambio si existiera el organismo como totalmente incompleto, es decir, si su idea de organización no fuera sostenida por individuo alguno, en tal caso no habría, en modo alguno, autoexperiencia. Contradice a ambas cosas el hecho de que comprobamos en nosotros *un* "sí mismo" pero también *sólo* uno. *Por lo tanto tiene que haber un individuo "central" que defienda puramente la idea de organización.* A este individuo tiene que reducirse la realización del organismo. Pues, si el organismo se realizara mediante la unión voluntaria, habría muchos defensores de la idea de organización y, conforme a ello, muchos sí-mismos. Debido a que sólo existe un único individuo que defiende puramente la idea de organización, falta a la autoexperiencia el carácter inofensivo de la experiencia común de lo extraño. Los restantes individuos que viven en el organismo son experimentados como parcialmente voluntariosos por el sujeto central y como oponiéndose a la idea de organización. Por eso, la experiencia de sí mismo es crítica, su objeto no

aparece, sin reservas, como "amigo", sino en parte como "extraño".

(b) *La problemática humana. Espíritu e impulso.*

Una problemática que aparece en el mundo con la formación de organismos, es el *peligro de la destrucción.* El individuo central tiene continuamente que romper hacia adentro la resistencia de los demás compañeros, tratar de corregirla en el sentido de la idea de organización y rechazar hacia afuera las influencias nocivas. De este modo surge una *lucha en dos frentes para la conservación del organismo.* Con ella nace el *sufrimiento* que aparece en todas partes donde lo dado en la experiencia de lo extraño se manifiesta como peligroso para la vida. También la enfermedad, la vejez y la muerte son consecuencias de la limitada capacidad del individuo central para imponer su idea de organización.

Ya en muchos lugares entra en juego el *concepto de conciencia,* sin haber sido determinado más de cerca. En el sentido originario conciencia o bien autoconciencia no es otra cosa que la *conciencia del ser*, es decir, el saber del ente acerca de sí. Ella siempre se torna viviente allí donde un individuo da con otro en la relación actual de trato. El encuentro de dos individuos, desde el punto de vista ontológico, significa un encuentro del ente consigo mismo. Por eso, la experiencia que un individuo hace de otro, es una autoexperiencia del ente. Puesto que esta experiencia siempre está ligada al encuentro y conflicto individuales, se une a una *conciencia objetiva de lo extraño.* Esta siempre es "subjetiva", porque el objeto experimentado sólo es visto en *su* importancia práctica para el experimentante. La actitud teórica supera este punto de vista práctico y toma al objeto individual en su carácter cualitativo de ser-en sí. Por supuesto que el sujeto experimentante sólo sabe de la qualitas (es decir de la particularidad funcional) del objeto, que ella, en general, existe; pues, es imposible determinar *a priori* esta *qualitas.*

A partir de la concepción ontológica de la idea del organismo, también se puede aclarar el *problema* de la relación cuerpo-alma. El cuerpo del ser viviente es distinto a una cosa corpórea. Mientras que esta última representa al ente en su aspecto externo, el cuerpo viviente es algo "psíquico" en sentido amplio —en sentido restringido, Häberlin reserva la expresión "*alma*" para el individuo central— es decir, la totalidad de los otros individuos organizados por el individuo central. Tanto el cuerpo como el alma (en sentido restringido) aparecen vistos desde afuera, como cosas corpóreas. En la muerte el organismo se disuelve como producto corpóreo así como unidad interna del cuerpo viviente. Pero la disolución es una mera separación de los individuos, una "liquidación" de su formación peculiar en el marco del cambio general de la forma.

El verdadero problema del ser-hombre resulta del hecho de que un individuo, esto es, el "alma", se fija como meta absoluta la idea de organización "hombre". El alma está obsesionada por esta idea y hace depender el sentido del mundo de la condición de ser realizada, es decir "desprecia" la finalidad del suceder universal. Exige a los otros individuos que persigan y realicen la idea de "humanitas". Con esta exigencia legal proveniente de la subjetividad del alma, el concepto de deber es llevado al mundo. Pero el problema decisivo consiste *en que el alma perpetúa la idea del hombre para que el devenir trate de detenerse; de este modo se opone al sentido objetivo del ser; es decir, al cambio eterno de la forma.* De ahí que la exigencia del alma sea absurda; su desprecio de la finalidad del suceder significa una sublevación contra el sentido objetivo del ser. Por eso el ser-hombre, como tal, es culpable. En contraposición a aquellas doctrinas que ven en el hombre la "cúspide" del ser Häberlin considera que él pone en duda el sentido originario del ser.

Pero, como el alma también representa un ente único —éste vive tanto en él como en todo otro individuo— representa, a la vez, al sentido objetivo. Ella vive en contradicción

consigo misma; pues, en verdad, quiere la realización del sentido absoluto del ser, pero lo desea de manera absurda, es decir, en la manera de querer-ser-hombre. La contradicción objetiva es experimentada sólo allí, donde la formación de organismos ha progresado tanto que las condiciones de la autoexperiencia están cumplidas. Al alma se la juzga en tal caso, bajo un aspecto discrepante, o sea tanto bajo el de la *idea subjetiva de humanidad*, como bajo la *idea objetiva de unidad*. Por consiguiente, su conciencia moral es en sí misma discrepante. Pero también la pretensión de conciencia moral objetiva que marcha de conformidad con el sentido del ser está contagiada por la subjetividad, en tanto que, a causa de su desprecio de la finalidad del suceder, la realización del sentido es experimentada como imperativo, como ideal del deber. De ahí que el alma aspire a una perfección que sólo se ha de realizar en el futuro y olvide que dicha perfección es ya existente. De esta confusión total, en la cual se halla metida el alma humana sale mediante el *espíritu*. Con éste no se mienta una segunda cosa substancial junto a lo psíquico, sino la representación de lo propio y eterno en el alma humana. El espíritu siempre entra en función allí, donde un individuo se aleja del sentido de lo absoluto existente en el cambio de la forma, para hacerlo volver a dicho sentido. El fundamento óntico del espíritu reside en que el alma humana, a pesar de su ceguedad subjetiva, sabe acerca de un sentido objetivo, en virtud de su conciencia del ser. En cuanto *teórico* el espíritu es el saber originario referente a la verdad del ser; en cuanto *práctico* es la realización de dicho saber. Lo contrario del espíritu es el *impulso*. Éste es la subjetividad, que se opone al sentido del ser, tal como ella es experimentada en la conciencia moral. Aparece como un poder del hombre, extraño y diabólico. Lo trágico reside en el hecho de que este poder no puede evitarse, porque *el mal originario está arraigado en el mismo querer-ser-hombre* y después de la realización del hombre ya no puede ser anulado.

(c) *La lucha por la salvación.*

La problemática descripta inflama en el alma la lucha por la salvación. La exigencia de la conciencia moral se contenta con que la vida se lleve a cabo correctamente. Puesto que el impulso es experimentado como lo contrario a esta corrección, la pretensión de la conciencia es el aniquilamiento del impulso. Tal aniquilamiento se presenta al alma como objetivo de la salvación. De él surge la *creencia moral del alma*, de ser capaz de crear una voluntad pura, no manchada por el impulso. De este modo se origina la vida moral, en su carácter de lucha por el bien. Mas, esta actitud combativa, a su vez condicionada por el impulso, no elimina la contradicción sino que la agudiza aún más. La bondad verdadera consistiría en la liberación del alma de su ideal del hombre, pero ella quiere alcanzar aquélla mediante la realización de un determinado hombre, esto es, un hombre perfecto.

Tan pronto como la creencia en una perfección humana se revela como ilusión el estado anímico de la lucha, alegre y moral, se convierte en desconsolada desesperación. El hombre experimenta ahora que no está en condiciones de realizar la bondad. La lucha aparece inútil; toda esperanza moral se hunde en la nada. Mas, la meta permanece, porque subsiste la sed de salvación del alma aun después del fracaso de la vida moral. Es por eso que la moralidad heroica se transforma en religiosidad humilde. La *creencia en Dios* es ahora lo decisivo. Es la creencia en la salvación, en cuanto creencia a crear necesariamente en el futuro, ligada a la conciencia de que esta creación está fuera de nuestro poder. La experiencia de Dios sobreviene al hombre como la experiencia más urgente y necesaria; por eso carece de sentido caracterizar a Dios como imagen de la arbitrariedad humana.

La vida religiosa queda en permanente tensión hacia lo moral. Pues toda moral es en el fondo atea, porque el hombre cree, aquí, en la posibilidad de una perfección propia causada por él mismo; un Dios suprimiría la responsabilidad de sí

mismo. En cambio, para el hombre religioso, que sabe de la imposibilidad de alcanzar el objetivo moral, la preocupación y lucha por la salvación se transforman en espera y absoluta confianza en la misma.

Aunque el punto de vista religioso surja de lo moral, no es sin embargo lo último. También para él la salvación sólo es algo futuro, algo que debe ser. Pero en virtud del espíritu, el alma, aunque las más veces dominada por la actitud moral y religiosa, siempre sabe acerca del sentido que es eterno, o de la salvación que existe eternamente. De este modo, sobre el ethos de la conciencia moral y de la vida religiosa, se eleva el *ethos de la reflexión,* la emancipación del espíritu de la existencia del alma, despreciada en su fin. La actitud combativa y la consideración del deber concluyen aquí, de manera definitiva. El nuevo modo de pensar es, más bien, *un encontrar el camino de regreso a la vida ingenua, en el sentido de una inclusión natural en el orden eterno del ser.* Ahora queda suprimida la preocupación por el hombre perpetuo; con ello, cesa el sufrimiento originado en dicha preocupación y desaparece el temor a la muerte. La significatividad del suceder universal ya no está colocado bajo la condición de que se realice la idea de humanidad. También el alma se libera del mal moral; pues al quedar suprimido el desprecio de la finalidad del suceder, desaparece el mal. El alma ya no sabe nada de esta oposición entre el bien y el mal; ella está apartada de ambas. Esta actitud totalmente espiritualizada es, en verdad, un modo ideal jamás alcanzable, porque nosotros, en calidad de hombres, siempre quedamos sometidos a lo teleológico.

3. El sentido de la cultura

Donde acaba la antropología filosófica general, comienza la filosofía de la cultura. Esta puede ser concebida como antropología especial, que plantea la cuestión de las *posibilidades culturales del hombre.* En lo fundamental sólo hay un

único mandamiento cultural: *la permanente espiritualización de la conducta*, es decir, la superación de la subjetividad que se opone a la aspiración del alma de configurar el existir conforme al sentido objetivo. La cultura es el esfuerzo para solucionar este objetivo vital. Dos cosas han de fijarse al comienzo de las investigaciones de las posibilidades culturales del hombre: en primer lugar, el hecho de que a la qualitas del alma humana, le es inherente el querer al hombre y que por esta razón ella sólo puede subordinarse al sentido objetivo del ser *como un alma encarnada en un cuerpo*; en segundo término, el hecho de que, como lo muestra la cosmología, el mundo se encuentra en un eterno perfeccionamiento. Esta *idea de la eterna perfección* es el pensamiento directriz de toda cultura.

La espiritualización de la conducta universal presupone, sobre todo, la espiritualización del juicio sobre el mundo. Se trata con esto de superar la falsedad en favor de la verdad. Debe constituir el fundamento para tal fin aquello que puede saberse *a priori* de los objetos. Por una parte, todo objeto *representa* el orden eterno como tal, por otra, *constituye* este orden, tiene en el mundo ordenado una especial significación. Lo primero se llama el aspecto *formal* de la idea de cultura; lo segundo el aspecto *material*, de esta idea. En el aspecto material de la idea, se efectúa una nueva división: todo objeto es significativo según su lugar en el mundo real y perfecto (*significación del objeto según la realidad*) y es significativo en cuanto algo que participa en la configuración de la nueva realidad, de la perfección en cuanto lo que deviene (*significatividad del sentido o valor del objeto*). De este modo resulta una triplicidad de la idea; a la posibilidad cultural del hombre se le indica de este modo una triple dirección. Este triple esfuerzo por la verdad aparece como estética, lógica y ética.

El *lado formal de la idea*, es decir la idea del orden como tal, constituye el *principio estético*. El objeto es bello debido a que representa el orden eterno; es visto como bello cuando

se ve en él la armonía eterna de todas las cosas. En la actitud estética se hace aún completa abstracción de las cualidades particulares del objeto; él sólo es considerado en su función representativa. De ahí resulta para Häberlin la *primacía del juicio estético,* en la medida que, ante cada enunciado especial sobre un objeto, sea preciso que éste manifieste belleza. Ya que tal cosa puede decirse de todo objeto, no existe juicio estético negativo.

Pero, en razón de la tendencia relativamente poco espiritual de cada sujeto no son posibles juicios puramente estéticos. Por eso la tarea de la estética es en primer término investigar las *posibilidades deficientes* del juicio estético y en segundo lugar mostrar en el juicio estético, siempre relativamente verdadero, las posibles *mejoras en la relación entre "espíritu y anti-espíritu".* La raíz de cada deficiencia del juicio (sea estético, lógico o ético) está en el hecho de que la sujetividad es determinante en el juicio. En el caso del juicio estético hay un solo falseamiento semejante: *que el sujeto exige del objeto esta o aquella cualidad* (con respecto a la realidad o con respecto al valor), con otras palabras que le es imposible referirse a una actitud por completo desinteresada frente al objeto. Por lo tanto sólo el gusto calificador enturbia el juicio estético debido, precisamente, a que objetiviza al objeto y, mediante un juicio de valor, se conduce "descontentadizo" respecto a él.

Puesto que el alma humana está encarnada en el cuerpo, nada sucede en ella que no encuentre *expresión* corporal. Esto mismo es aplicable al juicio estético, aunque éste se agote en el hallazgo de la belleza como tal. Por supuesto que la conducta estética no es un influjo activo en el mundo sino una conducta inútil puramente expresiva: *una actitud pura.* La deficiencia necesaria del juicio estético se traduce también en la expresión, de manera tal que ésta ya no puede ser una actitud pura. *El enturbiamiento del juicio estético por el gusto calificador* impulsa hacia la influencia activa del objeto; el juicio estético teleológicamente contaminado, trae consigo *la actitud*

teleológicamente contaminada y, con ello, la "tendencia al embellecimiento".

La educación estética tiene que proponerse la tarea de superar estos dos obstáculos de la cultura estética. Con respecto al juicio estético, ella coincide con el intento de encontrar belleza por doquier (*cultura del juicio estético*); ello es el ejercicio constante de afirmar todo objeto —como quiera que se lo juzgue lógica o estéticamente—, en el sentido de la mirada que penetra a través de la belleza. De ahí que sea inherente a la cultura estética el cuidado de la contemplación en toda actividad. Según Häberlin ha de separarse rigurosamente el juicio estético del *juicio sobre una obra de arte.* Toda obra es *más o menos* obra de arte. Y este "más o menos" depende del genio y talento del artista. Si *encima* se juzga, el juicio no es determinado desde el punto de vista estético, sino lógico y ético: obra y artista son calificados según la particularidad o las habilidades. Pero en la cultura estética se trata de superar, precisamente, la mezquindad del gusto para ampliar el horizonte estético. Se alcanza un grado superior de la cultura estética allí donde el sujeto que juzga *sabe* que su horizonte estético está, en principio, limitado. El ya no teme su juicio gustativo con seriedad absoluta, sino que lo coloca entre paréntesis. De ahí que los rasgos característicos de la cultura estética sean la modestia y el humor en el juicio.

A la cultura estética del juicio se añade la *cultura de la expresión estética.* Esta es el intento de ofrecer en *todo* obrar el testimonio de la belleza; de configurar la vida a partir del contacto con ella. Fiesta, juego y arte son tentativas para concentrar el cuidado de la cultura de la expresión y forman una fuente de energía para la cultura de la expresión estética de lo cotidiano.

En contraposición a la estética, tanto la lógica como la ética tienen la posibilidad cultural de investigar la conducta ética en la medida que ésta esté bajo la idea material de la cultura. En el *juicio lógico* se trata del objeto según su *significación de realidad*: es juicio de realidad en el sentido de calificación del

objeto según su lugar en la forma presente del mundo. El intento cultural de acercarse a la verdad significa aquí la empresa del *conocimiento.* Todo conocimiento, sobre todo el juicio científicamente calificado *a posteriori*, tiene que moverse en el marco de aquello que se mantiene firme desde el objeto, en razón de la comprensión inmediata *a priori*: la unívoca certeza del objeto en su relación universal. El *principio lógico* consiste, por lo tanto, en la exigencia de atenerse a la unívoca certeza del objeto como constitutivo del mundo ordenado. En tanto que la importancia resida en la *certeza inequívoca,* resultan las *leyes lógicas* (principio de contradicción, de identidad, etc.) pues estas leyes, según Häberlin, no son otra cosa que aplicaciones de la comprensión inmediata de la certeza unívoca de todo ente. Por el contrario, en tanto la importancia reside en el hecho de que la verdad *a priori* muestra al ente como *constitutivo* unívoco del mundo, se llega a las *categorías del ser.* Puesto que el ente es totalmente individualizado, estas categorías constituyen las características de la individualidad determinables *a priori* (por ejemplo la existencia, la reaccionabilidad, la libertad). Las categorías individuales sólo pueden ser leídas por la cosmología, como ya se indicó en un pasaje anterior.

En la lógica se trata de la espiritualización del juicio. Por lo tanto, aquí tienen que investigarse, sobre todo, las posibles turbaciones del juicio. Estas son más numerosas qne en el juicio estético. Pues, mientras la posible deficiencia del juicio estético se agota en la desestimación del principio estético, en el juicio lógico puede existir tanto una *infracción contra el principio lógico* como una *falsa calificación del objeto.* Además, la violación del principio lógico puede tener doble significado, según que exista una desestimación de leyes lógicas o quede sin cumplimiento la *exigencia categorial* del principio lógico. El falseamiento del juicio en el aspecto referido en último término tiene su raíz, según Häberlin, en el hecho de que está en el interés vital del alma considerar al objeto sólo como medio posible u obstáculo posible para la conservación de su

Existencia encarnada; en tal caso, el objeto es tenido por simple material y no como individuo existente. Un factor adicional de perturbación del juicio lógico lo constituye la organización corporal: la exigencia del principio categorial de comprender a lo que hace frente según su individualidad, cae aquí por completo en el vacío, porque el sujeto juzgante, en el trato extramundano, no se acerca, en modo alguno, a lo individual. Sólo da con formaciones complejas, de las cuales no pueden desprenderse los componente individuales y por eso, no es posible experimentar en su situación individual dentro de la formación y del mundo. Sólo en el juicio de sí mismo desaparece este obstáculo; la exigencia categorial es, aquí, posible de cumplir y, en principio, se cumple siempre, porque el juicio de sí mismo es *eo ipso* juicio individual. Por ello, el encuentro con el hombre desconocido también constituye para nosotros la única excepción en la imposibilidad de juzgar a lo que hace frente como individuo; es que aquí es posible el encuentro individual (encuentro con el *alma* ajena), si sólo tiene lugar por mediación del cuerpo. Por tal razón, en este caso especial, sólo puede darse un juicio comprensor de lo ajeno (juicio psicológico).

Aparte de las incorrecciones fundamentales en el juicio lógico, hay numerosas *posibilidades de error* en la calificación *del objeto*, que inclusive se pueden presentar cuando, en principio, no se ha cometido ninguna incorrección. La fuente principal para esta suerte de errores son la relatividad del punto de vista del sujeto, la mala organización y, en el caso del juicio psicológico, reducción del horizonte comprensor al límite de la autoevidencia. En todo ello ha de repararse que, en contraste con el juicio sobre el hombre, el juicio sobre la naturaleza es, en principio, deficiente, porque sólo da con fenómenos masivos, detrás de los cuales se ocultan los individuos. La corrección categorial es posible sólo en el juicio comprensor, mas la comprensión, en el sentido propio de la palabra, es siempre comprensión del hombre.

La tarea de la *cultura lógica* consiste en el intento de su-

perar toda falta contra el principio lógico así como todo error en la calificación del objeto. En el primer caso depende de una liberación autocrítica de prejuicios (empiristas, tradicionalistas, especulativos) así como del logro de la corrección fundamental de las categorías frente a la desestimación materialista y determinista del carácter individual de todo ente. También la creencia en la predeterminación de los estados o diferenciación de "capas" de diversa dignidad, respecto al ser, contradice la cultura lógica y, por lo tanto, tiene que superarse.

En lo tocante al juicio psicológico, la corrección categorial puede ser alcanzada, al menos en principio. En cambio, el juicio sobre la naturaleza, en principio, continúa siendo falso en el aspecto categorial. La cultura del juicio sobre la naturaleza, por lo tanto, sólo puede consistir en comprender los límites del conocimiento natural; a ello pertenece sobre todo la lucha contra el naturalismo (según el cual el conocimiento natural debe ser, por excelencia, el conocimiento verdadero) y contra la confusión de verdad y utilidad técnica. En lo que respecta a las turbaciones del juicio en la calificación del objeto, la cultura lógica tiene una gran responsabilidad, en especial en lo referente al juicio psicológico, porque atendiendo al principio lógico aquí también es posible la verdad por el lado categorial.

El conocimiento filosófico es deslindado claramente por Häberlin del *conocimiento científico.* A la filosofía le incumbe, exclusivamente, lo comprensible *a priori*; a la ciencia, en cambio, el conocimiento *empírico.* La expresión "ciencia empírica" es un pleonasmo. Así pues, la tarea científica comienza exactamente allí, donde termina la filosófica: Con excepción del alma humana la qualitas de objetos especiales, nunca puede determinarse *a priori.* La calificación lógica del objeto (en contraste con la calificación ética), prescindiendo de aquella excepción, sólo es posible *a posteriori* y, por lo tanto, incumbe a las ciencias. Sólo la división de las ciencias en psicología y ciencia natural resulta comprensible *a priori.* Otras subdivi-

siones del conocimiento científico no tienen que considerarse necesarias desde el punto de vista filosófico.

A igual que la cultura estética, la cultura lógica nunca es un esfuerzo acabado. Esto es aplicable sobre todo a la ciencia. Su éxito jamás es absoluto; la ciencia es un proceso continuo. Contraviene el principio de la cultura lógica sostener un criterio dogmático en la ciencia. Es inherente a la actitud propiamente científica la disposición a ir abandonando todo resultado.

La *ética* tiene que ver con la realidad, en cuanto realidad que deviene. Todo ente es apreciado según su contribución a la formación de la nueva realidad. Es un hecho *a priori* indiscutible que cada ente tiene su determinado valor en cuanto conformador del mundo que deviene. En el mundo no hay nada carente de valor. Por lo tanto, el *principio ético* exige el reconocimiento de la significatividad de todo ente. La privación ética del valor sólo puede significar que a un objeto determinado le corresponde este o aquel valor.

Puesto que el juicio de valor debe dirigirse a aquello que es, tiene que ser un juicio individual. Toda valoración verdadera concierne a la qualitas, al estado y función individuales. En cambio, la turbación del juicio de valor por la tendencia subjetiva y poco espiritual, puede ser triple: existe violación del principio ético en el *aspecto legal* cuando se olvida que todo ente tiene su determinado valor, según su Existencia, estado y función y, por eso, es bueno sea como fuere. Tiene lugar, una violación del lado *categorial* del principio ético cuando lo que hace frente no se reconoce como ente individual, sino que se toma como mero objeto, por ejemplo como medio para un fin. Aparte de estos yerros de principio, aquí también se da en forma análoga al juicio lógico, la *deficiencia material* del juicio ético. Nunca una calificación de valor juzga a un objeto con completa imparcialidad: el interés subjetivo altera ya la autovaloración del sujeto y, sobre ésta, la valoración ajena (porque en la apreciación de la individualidad ajena, no puede ser rebasado el horizonte de la posible valoración de sí mismo).

Una mala disposición corporal no sólo altera la apreciación teórica de un objeto sino también su idea de valor.

Todo juicio ético de valor impulsa a la repercusión en el obrar: a la *acción.* Aquí se plantea la cuestión de hasta qué punto el sujeto puede configurar la relación con el objeto de una manera adecuada al juicio. A este "poder" se oponen límites fundamentales, porque la *fuerza de la acción* (capacidad para la superación de la resistencia) y la *habilidad* (capacidad para el traslado de la intención al objeto) nunca son absolutos. Ningún sujeto "puede hacer lo que quiere" con el objeto. Es verdad que existe para el alma la libertad existencial que corresponde a todo individuo, pero, desde el punto de vista ético sólo es relativamente libre y, asimismo, relativamente poco libre, si por libertad ética se entiende la aptitud hacia la bondad de la conducta (es decir, una conducta tal que fuera adecuada al juicio verdadero de valor).

La *cultura ética* consiste en el esfuerzo por espiritualizar el juicio ético de valor así como el obrar ético. Presupone el recuerdo constante de la verdad de que *todo* es incondicionalmente *bueno.* La filosofía puede hacer explícito este saber, sólo porque implícitamente está presente en nosotros de manera constante; es el saber íntimo acerca del mandamiento del amor. El principio ético en lo que toca a su realización, exige más de nosotros que el principio lógico; pues a consecuencia de sus relaciones con el resto del mundo, todo es de interés para cada ente y por tal razón es apreciado ante todo, de manera subjetiva. El principio ético exige también aquí objetividad y con ello la "colocación entre paréntesis" de la valoración subjetiva. También es contrario a la cultura la dogmática moralizadora el deseo de "otro mundo", la crítica protestante contra el destino, la "maldad del hombre", o el "tiempo"; asimismo, el temor y preocupación ante el futuro. La bondad de todo, no excluye lo malo. El hombre inclusive es necesariamente malo; de otro modo no sería hombre sin embargo. A la cultura del juicio ético es inherente, ante todo, el recuerdo de que el hombre con su bien y mal es absolutamente bueno.

La cultura ética, además, no sólo consiste en la exigencia de un juicio objetivo de valor, sino en el esfuerzo para obrar de acuerdo a este juicio. La importancia cultural de la técnica ética radica en que ella aspira a un empleo adecuado del juicio espiritualizado de valor. Una conducta basada en un juicio inculto también sería inculta en el propio poder virtuoso.

El sentido del *íntimo obrar ético* del hombre es, en general, el esfuerzo de la cultura. El sentido del *obrar ético ante el prójimo* es su fomento cultural. Aquí reside, según Häberlin, la raíz para el único concepto adecuado de comunidad: hay comunidad allí, donde existe *ayuda mutua para el cumplimiento del objetivo cultural.* La comunidad no está *sobre* los hombres individuales sino sólo *en* ellos, en un doble sentido: en primer término, el obrar mancomunado significa que diversos *individuos* obran en común y, de este modo, con idéntico sentido, y en segundo término, también el objeto del obrar mancomunado siempre es el fomento cultural del *individuo*, porque sólo hay *cultura* en el alma individual. Unicamente en sentido figurado puede decirse que el individuo existe "a causa de la comunidad", porque al fomento cultural del individuo pertenece precisamente el fomento de su aptitud para la comunidad (la comunidad es también ayuda mutua con el fin de lograr la disposición para la ayuda recíproca). Aunque la comunidad como tal es expresión de cultura ética, su objetivo no es sólo el fomento de la cultura *ética* del individuo, sino de todas sus posibilidades culturales. De ahí que también la filosofía sea particularmente, un deseo de la comunidad; ella cumple su misión comunitaria de mutua ayuda cultural, mediante el ofrecimiento de sus instituciones.

Sólo hay una única comunidad, que abarca a todos los hombres y según su contenido, es unívoca. En cambio, hay *muchas sociedades*, en cuanto productos relativos de degeneración: éstas exigen del individuo que él exista en interés de ellas; están propensas a la dogmática e intolerancia (relación hostil entre diversas "civilizaciones"). El hombre individual dócil a la cultura está en una tensión necesaria con la socie-

dad, porque él sólo puede reconocerla en la medida que vea en ella, a causa de su dejo relativamente espiritual, un tránsito para la comunidad auténtica.

Respecto a toda consideración con miras a la espiritualización del juicio y la conducta, nunca debe olvidarse el hecho de que en ninguna esfera se alcanza jamás el objetivo cultural en su plenitud. A causa de la deficiencia subjetiva de todo juzgar y obrar, tanto la cultura estética como la lógica y ética quedan siempre en el camino, como esfuerzos continuamente reiterados, con vistas a la superación de la exigencia poco espiritual de la subjetividad.

4. El fundamento del ser.

Para concluir, caracterizaremos brevemente, la posición del concepto de Dios dentro de la metafísica de Häberlin: Tal vez en este lugar se muestra, con la mayor claridad, la tendencia de esta filosofía de pensar en conjunto lo esencial de las ideas fundamentales de la filosofía de la existencia, del teísmo y panteísmo que a primera vista aparecen tan opuestas. A todo existente le es propio una doble limitación. La limitación externa es el destino. Consiste en que todo existente tiene un antagonista con el que tropieza, de manera que no existe *por medio de él*, sino que le es previamente dado. La limitación interna consiste en que el existente tiene que ajustarse a aquello con lo que tropieza, pues aunque él ve a su manera al individuo con el que se encuentra, lo mienta en el propio modo objetivo, se quiere ajustar a él. En el caso especial de la existencia humana, esta necesidad de la objetividad frente a lo que se tropieza, llega a ser la verdad del juicio. Así surge para todo existente una doble inseguridad y una doble limitación; por un lado está necesariamente sobre la base insegura del destino externo y, por otro, en la interna necesidad de ajustarse de manera objetiva a lo que se encuentra frente a él. Todo lo que existe se halla eternamente en la situación del

encuentro, pero no se ha colocado por sí mismo en esta situación de encuentro, es decir justo en la Existencia —pues existir y estar en una situación es una misma cosa—; en sí mismo es infundado, no puede hallar en sí "fundamento" alguno. Esta inseguridad significa admiración existencial. Los individuos existentes no comprenden a partir de sí mismos el hecho de su Existencia; ésta les es más bien problemática en su fundamento. Sólo el carácter problemático, en virtud del fundamento, hace posible el preguntar específicamente humano. La angustia es la forma humana, la incertidumbre interna del sentir en virtud del fundamento.

El individuo, en cuanto existente, ante todo, sólo sabe de sí y del otro existente, pero no del fundamento; mas, en cuanto existente que se ha puesto en duda desde su intimidad tiene al mismo tiempo un saber que pregunta por el fundamento. De éste sólo se sabe lo negativo; que él es fundamento de la Existencia, pero en sí mismo carece de Existencia. Mientras el individuo se sienta colocado al borde de la muerte, le es conocido algo que está más allá de esta situación, o sea algo que le falta a él mismo: su fundamento. Así, a la Existencia le es dado simultáneamente con su carácter problemático, *el saber* de que ella *existe en virtud de un fundamento desconocido.* Este fundamento no es nada que exista de modo individual, pues, en caso de que él mismo fuera algo con lo que se tropieza, tendría un frontero y, de este modo, aquel íntimo carácter dudoso; él no es otra cosa que el fundamento del ser de todo ente, pero no un fundamento existente. Sólo experimentamos entes y encontramos entes. No hay una relación de encuentro con el fundamento. El hecho de que todo ente está fundado en él, no debe ser concebido temporalmente, como un acto único, pues el fundamento es *fundamento eterno del ente que existe eternamente.* De ahí que a la idea del fundamento se la podría también llamar idea de lo absoluto; el fundamento es absoluto a causa de su no-ser: todo ente es siempre relativo, referido a otro ente en la situación del encuentro, en cambio el fundamento no se halla en conexión semejante; por eso no es rela-

tivo, sino absoluto. La trascendencia del fundamento del ser frente a todo ente individual no contradice a la inmanencia bien entendida: lo absoluto no es nada fuera del ente en el sentido de que no es separable de éste. *Lo absoluto se agota en el hecho de ser fundamento de la Existencia.* La trascendencia del fundamento reside en el hecho de que no es idéntico al ente; su inmanencia la constituye el hecho de que sólo es *en* y *con* el ente. De este modo lo absoluto no es un ente "sobre" o "detrás" del mundo; tampoco dirige el suceder universal, pues todo lo que, en general, sucede, sucede sólo mediante los individuos existentes.

El saber lógico *a priori* sólo llega al resultado negativo de que el ser no se funda en el ente. El hecho de que algo es, tiene que reconocerse como *milagro* en el juicio lógico. Un saber positivo acerca del fundamento sólo aparece en la situación ética: es el saber acerca del hecho de que hay valores con la pretensión absoluta de su reconocimiento. Este saber incluye el saber sobre el sentido absoluto. Más, el sentido no es sin la posición del sentido. Por eso, el saber acerca del valor objetivo es, a la vez, un saber relativo a Dios, si es que Dios es entendido como el "sujeto" de la posición absoluta del sentido. Conforme al orden del conocimiento, el saber relativo a un fundamento del sentido, precede al saber acerca del fundamento del ser; sólo con el saber sobre el fundamento del valor se pone en evidencia que este fundamento es también fundamento del ser.

Con la idea de Dios, empero, no se revela el *misterio del ser*. La filosofía no sólo no puede explicar nada, sino que ni siquiera puede esclarecer algo, porque el esclarecimiento filosófico sólo concierne a aquello que, *a priori*, se pone en evidencia *desde el ente*. El fundamento para el ser del ente se substrae a todo esclarecimiento filosófico, porque él mismo no es un ente.

Crítica

La filosofía de Häberlin es, quizá, la única en este siglo que acomete con la atrevida empresa de fundar una doctrina del ser sobre base puramente *a priori*, renunciando por completo al empleo de datos empíricos y generalizaciones empíricas. De este modo no sólo se diferencia de las direcciones del empirismo de que se hablará en los dos últimos capítulos, sino también, de todas las doctrinas filosóficas tratadas hasta aquí.

Mientras que Häberlin en las primeras publicaciones se limita casi exclusivamente a la exposición de sus propios pensamientos, su obra sintética "Philosophia Perennis" contiene en todas las cuestiones breves observaciones críticas de filósofos del pasado y del presente. En tanto que en estas observaciones se tratan filósofos de nuestro siglo puede percibirse, con claridad, la enorme diferencia: es verdad que a la *dirección fenomenológica*, por ejemplo, se le concede que ella con intención auténticamente ontológica, quiere descubrir al objeto en calidad de ente independiente; pero debido a que se mantiene en los fenómenos (y esto sólo según Häberlin, ya significa, en el fondo, empirismo), sólo llega a un compromiso entre la intención ontológica, parcialidad empirista y relativismo idealista. También la *filosofía de la existencia* no sólo permanece ligada para Häberlin al subjetivismo, sino también al empirismo: no se ve allí por lo general, la tarea ontológica, porque los conceptos ontológicos (ser, Existencia, etc.) se limitan de antemano al hombre. También la autoexperiencia sólo se toma en su significación objetiva: así, pues, como a ella la experimentamos como límite y finitud, resulta de ello, entre otras cosas, "la absurda significación de la muerte en el existencialismo" (p. 41). Aun, frente a aquel pensador que, a causa de su actitud ontológica fundamental, debía estar cerca de Häberlin, o sea *N. Hartmann*, su posición es poco menos que una rotunda negativa: la ontología de Hartmann se basa en la tesis de la división originaria entre un sujeto y un objeto que exis-

ten libres de dudas; una tesis que se contradice a sí misma, porque el ser de un objeto que trasciende la conciencia del sujeto, no puede estar exento de duda. La hipótesis hartmanniana de la correspondencia entre las categorías del ser y las categorías del conocimiento, no se funda en otra cosa que en el postulado de la posibilidad del conocimiento. Y si, según Hartmann, las características generales del ente, en virtud de esta hipótesis, deben leerse en los fenómenos de este modo se ve que la cosmología de Hartmann no es otra cosa que un resumen de resultados generales de la investigación empírica: "la justamente anhelada rehabilitación de la «metafísica», desemboca por un lado en el relativismo de carácter kantiano y por otro... en la «filosofía de la naturaleza» empirista. *De este modo* no se corrige a Kant" (p. 47).

En verdad, respecto al contenido de la ontología de Häberlin, serían discutibles numerosas cuestiones fundamentales, por ejemplo si el "optimismo metafísico" que le hace hablar de la eterna perfección del ente, de hecho está fundado objetivamente en el contenido de su doctrina o si, en realidad, en la base de semejante filosofía de la perfección del ser no hay que establecer una ética, con la distinción de ser y deber y la idea de responsabilidad moral. Mas, no nos ocuparemos aquí de ello y, en su lugar, citaremos dos cuestiones aún más fundamentales. Dichas cuestiones tienen que presentarse necesariamente, a todo aquel que, al filosofar, da con un metafísico que se apoya en una comprensión *a priori* y cuyas intuiciones no puede volver a efectuar. Aquél planteará a los enunciados del metafísico estas dos preguntas: 1. *¿Qué quieres decir, realmente con esto?*, y 2. *¿De dónde sabes todo esto?* Con respecto a la primera pregunta, él señalará el hecho de que las expresiones empleadas por el metafísico (en el presente caso, por ejemplo: "individuo", "función", "reaccionabilidad", "qualitas", etc.) son tomadas de la cotidianidad precientífica y, de este modo, no pueden tener otra significación que las que se encuentran allí, mientras que el metafísico, no obstante, parece emplearlas con una significación totalmente distinta. Respecto

a la segunda pregunta constatará que las argumentaciones dadas por el metafísico no son inteligibles, en todo caso, empero, no son evidentes, porque para él, en su carácter de poco metafísico no hay otra argumentación que la científica (lógica o inductiva).

Lo que aquí tiene que llevarse a cabo es nada menos que establecer una abertura *en una carencia absoluta de comunicación filosófica.* No puede decirse, en este lugar, nada más que esto: *que no tiene sentido seguir discutiendo.* Esta frase debiera ser comprendida por ambos, pero no como un juicio de valor sobre el otro implícitamente negativo, sino *como una resignada comprobación coincidente*: el que no es metafísico, por su parte, no debería dar a dicha comprobación el giro negativo de que lo dicho por el metafísico no tiene sentido alguno y el metafísico no debería mirar al otro con desprecio, como si se tratara de un hombre incapaz de una "auténtica" y "verdadera" comprensión filosófica. En un caso semejante, es inherente a la "cultura de la discusión filosófica" la confesión franca del mutuo mal entendido y el dejar abierta *la* posibilidad de que, a la postre, el otro podría tener razón.

¿Esta especie de resignación es inevitable? Aparentemente sí. Pues el metafísico que se empeña en una comprensión *a priori* de la realidad, tiene que ser dominado por la *creencia* de que las palabras de la vida cotidiana y de la ciencia pueden ser empleadas en un sentido que se aparta del uso tradicional —en aquel sentido específico que es lo que hace posible el empleo no-empírico de estas palabras— y, además, por la *creencia* de que, frente al conocimiento de las ciencias particulares, habría algo más, que merece el nombre de conocimiento *a priori* de la realidad. La tentativa de querer fundar, a su vez, la creencia en semejante comprensión —en el sentido de la palabra "fundar" aceptado, por igual, tanto por el metafísico como por el que no lo es—, tendría que desembocar o en un *circulus vitiosus*, o en un regreso al infinito.

CAPÍTULO IX

EMPIRISMO MODERNO - RUDOLF CARNAP Y EL CÍRCULO DE VIENA

Las corrientes empiristas ocupan en la filosofía del presente una posición especial. El vínculo común que las une no es un determinado contenido doctrinario, sino *la negación de toda suerte de metafísica.* La expresión "metafísica" ha de tomarse, aquí, en un sentido muy amplio, de manera que, por ella no sólo debe entenderse una doctrina de los objetos suprasensibles, sino toda filosofía que pretenda poder alcanzar por vía *a priori* afirmaciones sobre la realidad o enunciados normativos. Si se tuviera que encerrar en una breve fórmula la convicción básica, común a los empiristas, se la podría expresar más o menos así: *es imposible lograr mediante la reflexión pura y sin un control empírico (por medio de observaciones) una explicación sobre las cualidades y leyes del mundo real.* Lo que hay de conocimiento científico pertenece, o a las ciencias formales de la lógica y matemática, o a las ciencias empíricas de lo real; a su lado no hay lugar para una filosofía que pudiera concurrir con conocimientos de las ciencias particulares o pudiese trascender los mismos.

Por consiguiente, si no hay una ciencia filosófica de la realidad, las investigaciones filosóficas tendrían que limitarse a las teorías lógicas, gnoseológica o científica y a la investigación de los fundamentos. La filosofía ya no se presenta con

la pretensión de ser la reina de las ciencias: ella se convierte en servidora del conocimiento de las ciencias particulares. Los objetos de la investigación filosófica ya no son las cosas y acontecimientos del mundo real (o ideal), sino a su vez enunciados y conceptos científicos. La tarea de las investigaciones teórico-científicas consiste, ante todo, en aclarar las categorías y procedimientos mentales de las ciencias particulares. De este modo en la construcción de teorías, deben ponerse a disposición de estas ciencias adecuados instrumentos lógicos y lingüísticos; y, ante todo, debe apartarse el peligro de que, mediante la formulación de pseudo problemas, la energía espiritual del investigador se encauce, inútilmente, en una falsa dirección.

De todos los filósofos tratados hasta aquí, Brentano fue el único en donde las consideraciones críticas del lenguaje ocuparon un amplio espacio. En la filosofía empirista y analítica del presente, el *análisis lógico del lenguaje* está totalmente en primer plano. El acento se coloca en parte, sobre el *análisis del lenguaje corriente* (ante todo por Wittgenstein y sus discípulos) y en parte está en primer plano la tendencia a abandonar el lenguaje corriente, a causa de sus muchas deficiencias lógicas, y reemplazarlo por *sistemas artificiales del lenguaje*, que se construyen conforme a leyes precisas (sobre todo en Carnap). En las páginas precedentes, al hacerse la crítica de los filósofos tratados ya se señaló, con numerosos ejemplos, el hecho de que, positivamente, el análisis de las expresiones del lenguaje y sus significaciones es de extraordinaria importancia filosófica y que tiene que realizarse de manera del todo independiente de la posición filosófica que, por lo demás, se sustente. No ha de negarse, pues, el hecho de que, a menudo, hay tesis filosóficas que se basan en análisis superficiales e insuficientes de la función de determinadas expresiones del lenguaje (por ejemplo en la poca consideración de las numerosas significaciones de la palabra "ser", en la errónea interpretación gramatical de la palabra "nada", en la interpretación de imperativos y juicios de valor por analogía con las proposiciones declarativas, etc.). Es de lamentar que el hecho de

que sean principalmente los filósofos empiristas los que realicen investigaciones lógicas del lenguaje haya conducido en muchos círculos filosóficos a la concepción completamente errónea de que el empleo de métodos analíticos del lenguaje, como tales, implican ya un punto de vista antimetafísico. Pero la aspiración de llegar a conocer más exactamente aquella herramienta y sus funciones, que todos tenemos que utilizar para expresar nuestros pensamientos: el lenguaje diario, así como la otra aspiración de reemplazarlo a causa de los defectos que aparecen en él, por lenguajes artificiales con fines científicos muy determinados, son, como tales, por completo independientes de la convicción filosófica básica.

Juega un papel importante dentro del empirismo de la actualidad *la lógica moderna*, que en los últimos decenios, ha experimentado un impetuoso desarrollo "hacia arriba". Dicha lógica aparece en primer plano sobre todo allí, donde el interés se vuelve a la construcción de sistemas artificiales del lenguaje. También en este aspecto, sobre todo en Europa central, se ha sostenido, a veces, la errónea opinión de que el ocuparse con la lógica moderna, equivale a una actitud "positivista" en la filosofía. A decir verdad, es exacto que las filosofías empiristas, por regla general, hacen de la lógica moderna un uso más intenso que los representantes de otras direcciones. Muchos científicos que han trabajado en el perfeccionamiento de la lógica fueron, sin embargo, matemáticos cuyos puntos de vista filosóficos no proceden, en modo alguno, de sus investigaciones (por ejemplo, Hilbert, Bernays, Kleene, Rosser); en tanto se ocuparon de cuestiones filosóficas, fueron y son, en gran parte, defensores del punto de vista platónico (por ejemplo, G. Frege, B. Russell, A. N. Whitehead, H. Scholz, K. Gödel, A. Church). Hoy se interesan por la lógica moderna, en medida creciente, filósofos de diversas corrientes, por ejemplo, los tomistas.

Es característico de los representantes del empirismo moderno el hecho de que pretendan para sus investigaciones el mismo carácter científico riguroso que el de las ciencias particulares. Esta cientificidad debe ser garantizada por la exi-

gencia de que, en contraste con las direcciones "metafísicas" o "especulativas" de la filosofía, todas las aserciones tienen que ser *verificables* por vía *intersubjetiva.* Debido a que se establecen criterios exactos de verificación, se posibilita una discusión rigurosamente científica de todas las cuestiones filosóficas. Por el contrario, donde resulta imposible sostener tales criterios han de eliminarse dichas cuestiones de la clase de problemas filosóficos, con sentido. Cuestiones a las que no se le pueden dar respuestas verificables por vía intersubjetiva, son pseudo problemas filosóficos.

A las direcciones empiristas más influyentes de este siglo, pertenece el círculo de Viena. Bajo la presión de las circunstancias políticas (de la llamada "anexión" de Austria a Alemania en el año 1938) fue disuelto y sus miembros tuvieron que emigrar en su mayor parte (1).

Ellos han influido de manera decisiva a la filosofía inglesa y americana. La filosofía analítica, que hoy representa en estos estados la dirección filosófica predominante, ha surgido, en su mayor parte, de un desarrollo ulterior de las ideas que habían sido concebidas por primera vez en el círculo de Viena. R. Carnap, el miembro más talentoso y original de este círculo, se cuenta hoy entre los filósofos más importantes de los Estados Unidos de América (2).

La actitud del círculo de Viena frente a las otras direcciones filosóficas fue, en su origen, una actitud fuertemente polémica. Es de lamentar que dicha polémica, a menudo agresiva, haya contribuido a la difusión de la creencia de que el ocuparse con cuestiones lógicas y teórico-científicas, a las que

(1) R. Carnap no pertenece a éstos, porque ya, algunos años antes, había sido llamado, primero a la Universidad de Praga y luego a la de Chicago.

(2) En la serie Schilpp (The Library of Living Philosophers) en la cual desde hace dos decenios se vienen publicando amplios volúmenes sobre grandes filósofos de la actualidad, con contribuciones críticas y respuestas por parte de los filósofos en cuestión, ha aparecido un tomo sobre la filosofía de Carnap. Para su comparación, mencionaremos que en esta serie han aparecido dos filósofos alemanes, dos pensadores americanos y tres filósofos ingleses.

se dedicó el círculo de Viena, tiene la misma significación que declararse partidario de una filosofía radicalmente "positivista". Más tarde, la actitud polémica se suavizó de manera considerable, cediendo su lugar a una apreciación tolerante de los planteamientos tradicionales de problemas filosóficos. En el próximo capítulo se mostrará con algunos ejemplos cómo en el moderno empirismo, después del retroceso de la fase radical, vuelven a surgir con nuevas vestiduras viejos planteos "metafísicos".

La actitud rigurosamente científica del círculo de Viena frente a los problemas tratados trajo consigo que aquí no surgiera una doctrina filosófica unitaria respecto a qué coincidencia general había dominado entre los representantes individuales. Sólo en la actitud filosófica fundamental existió tal concordancia; pero, además, no se conoció lo que se dice un "dogma" filosófico. Los representantes del empirismo moderno señalaron siempre, con énfasis, el hecho de que sus disputas filosóficas tenían un carácter totalmente diferente que aquel que puede observarse en los restantes filósofos. Aquí no existe una creencia contra otra, una convicción filosófica indemostrable contra otra, sino que se trata de un *trabajo en común de numerosos investigadores, que se basa en estímulos y críticas recíprocos* el cual por vez primera en la historia de la filosofía trae consigo un progreso del conocimiento, claramente visible, análogo al progreso del conocimiento en las ciencias particulares.

Puesto que es característico del círculo de Viena y, en general, del empirismo moderno, una viva discusión sobre la complejidad de problemas individuales, situada continuamente en la corriente, no será posible en este capítulo tratar de manera exclusiva el sistema de un solo pensador. Sin embargo, tantos aspectos esenciales de la moderna teoría de la ciencia y de la lógica han experimentado por mediación de Carnap la primera ampliación sistemática, que está justificado colocar en primer plano sus ideas en el tratamiento de los problemas parciales separados, y mencionar, ocasional-

mente, en el tratamiento de cuestiones aisladas las opiniones divergentes de otros representantes del círculo de Viena, o bien de los filósofos que están cerca de este círculo.

Una cierta dificultad técnica la constituye la división del material en este y en el capítulo siguiente. Pues Carnap ha publicado la mayor parte de sus obras en América, cuando el círculo de Viena ya prácticamente no existía. Para lograr una exposición más armónica han sido incluidos en este capítulo todos aquellos trabajos de Carnap que pueden considerarse como continuación de sus ideas tempranas. En cambio, sobre dos de sus esferas de trabajo, los conceptos teóricos y el problema de la inducción, nos referiremos en el capítulo próximo. Puesto que las investigaciones de Carnap desde hace tiempo se concentran, en lo esencial, para la edificación de un sistema de lógica inductiva, de este modo esta obra de Carnap, propiamente vital, sólo se tratará en el capítulo siguiente.

1. Causas del surgimiento del empirismo moderno

Los representantes del empirismo moderno tratan de fundamentar su posición mediante argumentos lógicos. Pero junto a las razones lógicas hay, sin duda, otros factores, en parte históricos y en parte psicológicos, que favorecieron esta tendencia y que para pensadores aislados constituyen quizá la causa decisiva para adherir a esta corriente.

En primer lugar, hay que mencionar aquí *la oposición entre el progreso de las ciencias particulares y el desarrollo de la filosofía.* Originariamente existía sólo la filosofía en carácter de ciencia única de la realidad. En el transcurso del tiempo se constituyeron las ciencias particulares y se separaron de la filosofía. Cada vez más esferas de la realidad fueron exploradas con métodos de las ciencias especiales, de manera que, a la postre, tenía que aparecer dudoso si, en general, aun podía quedar algo para una doctrina filosófica de la realidad. Esta duda se fortalece cuando se compara el progreso de las ciencias

particulares con el desarrollo de la filosofía. Nadie puede negar el hecho de que entre el estado actual del saber matemático y el conocimiento matemático de hace 200 años, existe una diferencia notable. Se incorporaron nuevas disciplinas matemáticas y las ya conocidas de antaño han experimentado un enorme ensanchamiento. Con las ciencias empíricas ocurre cosa parecida. No sólo en las ciencias teórico-experimentales de la naturaleza, como por ejemplo, en la Física y la Química, que en el progreso técnico también encuentran un signo exteriormente visible de su desarrollo, sino también en las ciencias del espíritu históricas y sistemáticas, se realiza una constante profundización y ensanche del conocimiento, que es imposible desmentir.

Por el contrario, en los dominios de la metafísica, ontología y filosofía de los valores, puede en principio, negarse la existencia de un progreso científico. Aunque la filosofía lleva ventaja a las ciencias particulares en la formulación de problemas e intentos de solución, en razón de un pasado más largo, hasta hoy no ha podido alcanzar ningún acuerdo en las cuestiones esenciales de estos dominios; más, aún parece como si aquí se fortaleciera, constantemente, la dispersión de corrientes filosóficas opuestas y que adquiriese cada vez más el carácter de una disputa incomponible.

¿En dónde estriba esta oposición alarmante? Es muy natural la respuesta siguiente: los enunciados de la matemática y de las disciplinas particulares de carácter empírico son científicamente *controlables.* En cambio no lo son los enunciados de la filosofía. En el dominio de la matemática el control consiste en el empleo de procedimientos *lógicos.* Es verdad que las ideas e inventivas del matemático nunca pueden ser reemplazadas por métodos maquinales, pero las pruebas ofrecidas por el matemático en favor de los axiomas que ha descubierto, pueden, en principio, ser verificadas por cualquier otro. Si en la demostración se descubre un error, tiene que ser abandonada; ningún poder del mundo puede restablecerlo. De esta manera, en esta ciencia se dispone de un criterio forzoso de

lo que es sostenible y lo que debe ser abandonado. En las ciencias empíricas el control consiste en las *observaciones* y experimentos efectuados. Cierto que aún muchas observaciones tampoco fijan aquí, de manera inequívoca, una determinada teoría, sino que a ello tiene que sumarse la fantasía creadora del teórico. Pero si alguna vez llega a idearse una teoría, se la somete a la crítica rigurosa de la experiencia. Si con ayuda de la teoría pueden deducirse predicciones que no concuerden con las posteriores observaciones, se sabe que la teoría o es abandonada por completo, o tiene que ser modificada tanto tiempo, hasta que ella pueda emplearse en pronósticos exactos.

Ambas posibilidades de control no tienen lugar en las aserciones filosóficas. Por una parte los criterios lógicos formales no son suficientes para la comprobación del valor de verdad de tales enunciados, por otra de los enunciados filosóficos, sobre la realidad no pueden deducirse predicciones para el futuro, de tal manera que también fallan los criterios empíricos. El filósofo pretende para sus afirmaciones modos de comprensión propios que, según dice, deben ser superiores a las especies de comprensión empleadas en las ciencias. Como enseña la experiencia —es decir en este caso la experiencia de la disputa inagotable entre los diversos sistemas filosóficos— sobre la existencia o inexistencia de estas especies de comprensión no puede alcanzarse acuerdo alguno entre los investigadores. Es muy natural sacar la conclusión de que no hay posibilidad alguna de distinguir en la filosofía entre productos de la fantasía y conocimientos auténticos; pues esta distinción sólo puede hacerse donde existen criterios intersubjetivos de validez y, donde puede exigirse, para las aserciones fundadas, una rigurosa obligatoriedad universal.

Escepticismo, relativismo y agnosticismo han defendido desde antiguo esta concepción u otra semejante. Los esfuerzos filosóficos se le presentan como vanos; las respuestas a los problemas filosóficos están excluidas por principio, o al menos para el entendimiento humano. Pero el empirismo moderno es, en un aspecto, más radical que todas las corrientes antime-

tafísicas anteriores. El no sólo niega la posibilidad objetiva de controlabilidad de *enunciados* metafísicos, sino que ya critica los *conceptos metafísicos*, o más exactamente, los *nombres* o *predicados* utilizados por los metafísicos y niega que estas expresiones poseen una significación precisable, sobre la que fuera posible una comprensión intersubjetiva. En las ciencias empíricas, al introducirse un nuevo término (por ejemplo "carga eléctrica", "volumen", "economía de mercado libre"), siempre puede precisarse con exactitud qué *condiciones comprobables mediante observaciones* deben llenarse para que la expresión pueda ser empleada; con otras palabras, tienen que precisarse *características empíricas* para los conceptos, que estas expresiones tienen por contenido. Expresiones metafísicas como "sustancia universal", "principio del ser", "alma", etc., no llenan esta condición.

Por lo tanto, el filósofo empirista llega a la siguiente actitud fundamental —que aquí sólo ha de caracterizarse de modo aproximativo— frente al conocimiento científico:

1. Los *conceptos* empleados en la ciencia, en tanto no son conceptos formales de la lógica y de la matemática, tienen que ser conceptos empíricos, es decir, *aquellos conceptos* sobre cuya aplicabilidad *en cada caso concreto, puede decidirse sólo con ayuda de observaciones.* Conceptos que no cumplen con esta condición son pseudoconceptos y, por consiguiente, hay que apartarlos de la ciencia.

2. Todos los *enunciados,* aceptables desde el punto de vista científico, o tienen que ser *fundados en la lógica pura* o bien debe tratarse de aquellos enunciados que se acreditan por *vía empírica.* En el último caso no se exige que estos enunciados sean relatos de observaciones o que puedan deducirse de enunciados sobre observaciones; de tal manera que deba tratarse de enunciados acreditados en la experiencia ([1]). Antes bien, puede tratarse de *hipótesis* que no son susceptibles de verificación definitiva con ayuda de observaciones. Pero también tales

([1]) Verdad es que, en la primera fase, el empirismo estableció esta rigurosa exigencia de verificabilidad.

hipótesis, en su carácter de supuestos científicos, tienen que distinguirse de las pseudotesis especulativas, debido a que, por principio, son *verificables por vía empírica*, aunque sólo de modo negativo (es decir, tiene que ser posible, en principio, describir aquellas observaciones que *rebatirían* tales hipótesis). Si no es el caso de ambas y, por lo tanto, un enunciado sólo puede fundarse apelando a una comprensión superior, ha de rechazarse por poco científica aun cuando haya satisfecho la condición mencionada en primer término y sólo contenga aquellos conceptos que puedan caracterizarse como admisibles desde el punto de vista empírico.

Si se toma por base la terminología kantiana y se tiene en cuenta que las verdades lógico-formales de Kant se caracterizan como verdades analíticas, mientras que los enunciados sobre observaciones y aquellos verificables por vía empírica abarcan, precisamente, lo que Kant llama enunciados sintéticos *a posteriori*, también puede caracterizarse el punto de vista del empirismo del modo siguiente: *todo enunciado aceptado en una ciencia tiene que ser o enunciado analítico, o enunciado sintético a posteriori (expresado brevemente: enunciados analíticos o empíricos).* Resulta fácil de comprender la siguiente objeción contra esta tesis: también Kant, como es de conocimiento, rechazaba la metafísica tradicional, porque le parecía un conocimiento científico de objetos no empíricos. A pesar de ello, había para Kant, aparte de estos dos tipos de enunciados admitidos por el empirismo, otra clase de enunciados aceptables, es decir, *los enunciados sintéticos a priori* (o sea aquellos cuya verdad podemos fijar de manera definitiva, aunque por una parte no sean suficientes para este conocimiento los recursos de la lógica formal, mientras que, por otra, no sean necesarias observaciones para su obtención). A éstos pertenecen según Kant, sobre todo los presupuestos metafísicos de las ciencias empíricas, también calificados por él como proposiciones de la "ciencia pura de la naturaleza". Para Kant, estos enunciados constituían en su totalidad la única metafísica que puede sostenerse de manera científica. Además, Kant era de opinión

que estos enunciados sintéticos *a priori* constituyen la condición para la validez de enunciados empírico-objetivos. Toda la ciencia empírica se apoya en un fundamento sintético *a priori*.

Aun cuando no se considere exacta esta última opinión, podría objetarse al empirismo de que él no tiene en cuenta la *posibilidad* de tales conocimientos sintéticos *a priori*. Esta objeción podría inclusive formularse en el caso que no se crea en la existencia de conceptos *a priori*, sino que se sostenga la opinión de que tienen que existir criterios empíricos para todo concepto empleado tanto en la filosofía como en una ciencia particular (a no ser que se trate de conceptos lógicos). Pues la hipótesis de la existencia de conocimientos sintéticos *a priori*, como tal, no está, como creía Kant, ligada a la hipótesis de la existencia de conceptos *a priori*.

Como quiera que se piense en conjunto, sobre la teoría de Kant, no puede negarse el hecho de que él ha elevado *el problema del carácter científico de la metafísica* a una fórmula clásica hasta hoy no superada, o sea a la fórmula de *si hay conocimientos sintéticos a priori y, caso afirmativo, en dónde radica su validez*. Kant creyó inequívocamente que debía contestar en sentido afirmativo a la primera cuestión. Pero, al mismo tiempo, la existencia de tales conocimientos constituye para él algo asombroso. El hecho de que existan juicios sintéticos *a posteriori*, juicios de contenido real acreditados en la experiencia, es tan poco extraño como la existencia de enunciados analíticos *a priori* sin contenido real. Por el contrario, el hecho de que debe ser posible formular enunciados referidos al mundo real y comprender su corrección sin recurrir a ninguna instancia empírica es asombroso en alto grado. Lo extraño de este hecho también ha guiado a la teoría de Kant, en la cual éste trató de dar una respuesta a la segunda cuestión; y es evidente que la interpretación idealista-trascendental que Kant dio al conocimiento, ha de atribuirse al hecho de que él no pudo explicar el fenómeno de los juicios sintéticos *a priori* en ninguna otra forma que no fuera ésta: si nuestro conocimiento debía referirse a un mundo independiente de la con-

ciencia, sería ininteligible que pudiéramos lograr un saber independiente de la experiencia, si no existieran leyes del entendimiento pensante, mediante las cuales se constituye el mundo; y sería ininteligible un conocimiento *a priori* de la realidad. En tal caso, esta realidad ya no es "independiente", sino creada por el espíritu conjuntamente con los principios del pensamiento que le son inmanentes.

Adversarios de Kant siempre han tratado de poner en lugar de esta interpretación kantiana del conocimiento, otra que pudiera explicar, por otra vía, el mismo fenómeno del conocimiento sintético *a priori* sin practicar aquella "revolución copernicana" en el concepto del conocimiento. Hemos conocido tales intentos en las doctrinas de Brentano, Scheler, Nicolai Hartmann y Häberlin. Mas, todos comparten con Kant el punto de partida: el reconoçimiento de proposiciones sintéticas *a priori*. Unicamente en la explicación gnoseológica o metafísica que ellos dan para esta clase de enunciados, se apartan de la teoría de Kant.

Los representantes del empirismo moderno en cambio, no niegan la corrección de la teoría kantiana, sino que impugnan el punto de partida, sólo sobre el cual resulta plena de sentido la fundación de tal teoría: la existencia de conocimientos sintéticos *a priori*. Ni en la matemática ni en el dominio de las ciencias naturales, encontramos tales enunciados, según su criterio. Los ejemplos dados por Kant son falsos, sin excepción. En lo que concierne a los conocimientos matemáticos, éstos no se apoyan en principios que trascienden la lógica formal. Si Kant llegó a otro resultado, ello se funda en el hecho de que, por un lado, no apreció debidamente el pensamiento lógico (cosa que ya había señalado el lógico Frege) y, por otro, de que fue víctima de una interpretación errónea del método de demostración matemática. Y en lo que toca a las ciencias empíricas, su hipótesis de que éstas necesitaban de un fundamento sintético *a priori*, se basaba en un error: ni para el esclarecimiento de la formación empírico-científica del concepto, ni para el problema de la verificabilidad de teorías empíricas tiene

que recurrirse a los presupuestos *a priori* de la clase de aquellos admitidos por Kant.

Por consiguiente, frente al intento kantiano de salvar la metafísica en el sentido limitado de un sistema de supuestos metafísicos de las ciencias, el punto de vista del empirismo moderno también consiste en una negación unívoca. Las investigaciones de Kant se basaban en una afirmación de la existencia, es decir, en el principio de la existencia de conocimientos sintéticos *a priori*. Este supuesto existencial es negado por el empirismo. De ahí que su punto de vista frente al planteamiento kantiano, pueda resumirse, más o menos, en la siguiente forma: *Puesto que no hay enunciados sintéticos a priori, la cuestión básica de la "Crítica de la razón pura" del porqué existen tales enunciados y sobre qué se funda su validez, carece de sentido; y por lo tanto, tampoco ya no tiene sentido proyectar una teoría conforme al modelo kantiano que trate de responder a esta cuestión de validez.*

Esta crítica al punto de partida y al planteamiento de la filosofía teórica de Kant no ha surgido de una parcialidad empirista frente al conocimiento científico, sino de investigaciones "desprovistas de supuestos" de los fundamentos lógico-matemáticos e investigaciones lógicas sobre la estructura del conocimiento de las ciencias reales. Los resultados de estos análisis parecieran desembocar en la inteligencia de que el intento kantiano de tomar por base de las ciencias particulares un sistema de juicios y conceptos sintéticos *a priori*, ha de considerarse como fracasado. Hasta aquí puede decirse *que esta (¡real o presunta!) inteligencia del fracaso del intento kantiano de fundamentación de las ciencias particulares constituía otro motivo para una actitud empirista en la filosofía.*

Se señaló más arriba que el empirismo moderno también se distingue de manera radical de otras corrientes antimetafísicas, porque no sólo desmiente la existencia de "especies superiores de comprensión", que tienen que suponerse para la fundamentación de enunciados metafísicos, sino además, niega la significatividad de expresiones metafísicas. Pero detrás de

esta tesis más rigurosa se oculta un antiguo problema filosófico que ya había sido formulado por los sofistas y escépticos griegos —por ejemplo por Gorgias—, o sea el llamado *problema de la comunicación*: la ciencia no existe allí, donde alguien formula pensamientos privados sobre algo, sino que sólo surge cuando estos pensamientos llegan a ser comunicables, para que, sobre ellos, se produzca una viva disputa con otros. Por consiguiente, la ciencia no tiene que ser sólo en el sentido intersubjetivo de que tienen que existir métodos de obligatoriedad universal para la verificación de los enunciados científicos, sino sobre todo en el sentido de que las expresiones empleadas en la ciencia tienen que ser *inteligibles* por vía *intersubjetiva.* Sólo hay ciencia allí, donde es posible la discusión y sólo puede llegarse a una discusión entre yo y otro, cuando estoy en condiciones de explicar al otro, con suficiente exactitud, la significación de las expresiones que empleo, así como el otro tiene que explicarme el significado de las palabras usadas por él.

Pero tal comunicación del significado de los símbolos del lenguaje sólo es posible si se trata o de signos lógicos y matemáticos, o de aquellas expresiones que tienen por contenido conceptos empíricos (es decir, conceptos cuya aplicabilidad sólo puede decidirse con la ayuda de observaciones). Por el contrario, sobre expresiones metafísicas no es posible el entendimiento interhumano. *La filosofía metafísica* fracasa, *según la opinión del empirismo moderno, no sólo a causa de que no existe posibilidad de verificar de manera objetiva los enunciados metafísicos*, sino *ya en virtud del carácter insoluble del problema de la comunicación de conceptos metafísicos.* Verdad es que lo uno y lo otro están estrechamente unidos, como se verá más adelante. En todo caso, en este lugar podemos considerar a las reflexiones señaladas acerca del problema de la comunicación como *motivo adicional del nacimiento del empirismo.* A veces se ha destacado por parte de los representantes de la metafísica el hecho de que los términos metafísicos no pueden ser considerados en el aislamiento, sino que su significado sólo

resulta de su posición dentro del sistema entero (así, por ejemplo, cuando deba comprenderse la significación del término "espíritu absoluto" en la filosofía de Hegel). El filósofo empirista opondría a ello más o menos lo siguiente: así como entre cien ebrios no hay un desembriagado, tampoco una expresión sin sentido no se vuelve significativa porque se la asocie a un sistema de otras expresiones que, en su mayor parte, carecen de sentido como ella misma.

El problema de la comunicación concierne tanto al lenguaje científico como al precientífico en los cuales representamos nuestros pensamientos y los trasmitimos a otros. *La preocupación por el lenguaje* imprimió considerablemente el carácter del empirismo actual. Algunos investigadores se concentran en el análisis del *lenguaje corriente*. Los resultados a que ellos arribaron constituyen otro motivo en favor de la opinión de que los problemas filosóficos tradicionales son planteamientos sin sentido. Sobre todo Wittgenstein y sus discípulos hacen resaltar que dichos problemas resultan, en principio, de una incomprensión de las funciones de nuestro lenguaje o mejor: de una imagen primitiva que nos formamos de la función del lenguaje. Si se ve cómo funciona el lenguaje, desaparecen de por sí, según Wittgenstein, los problemas filosóficos. Otros representantes del empirismo, en cambio —sobre todo Carnap—, se empeñan en reemplazar el lenguaje cotidiano por *sistemas formalizados del lenguaje*; pues, según su opinión, el lenguaje corriente está tan irremediablemente entremezclado con vaguedades y equívocos poco triviales, que las investigaciones lógicas y teórico-científicas sólo pueden unirse a aquellos lenguajes formalizados. Sobre esto se informará con mayor detención en las páginas siguientes. En todo caso los resultados de las investigaciones lógicas del lenguaje han fortalecido considerablemente al empirismo en la creencia de la corrección de su actitud filosófica capital. El hecho de que esta dirección fue caracterizada, originariamente, como *positivismo lógico*, obedece, en lo principal, a que se trataba de lograr *la superación de la metafísica mediante análisis lógicos*

del lenguaje. Hoy, la mayoría de los representantes rechazan esta expresión porque, de ordinario, suele caracterizarse a tales direcciones como positivistas, que parten del análisis de lo *dado* —como por ejemplo la filosofía de E. Mach que comienza con el análisis de las sensaciones—, mientras que ahora casi todos los empiristas tienen por muy problemático a este concepto de lo dado (1). En lugar de ella se usan para caracterizar a esta tendencia expresiones como "empirismo científico", "empirismo lógico", "filosofía analítica", o simplemente "filosofía científica". También se encuentra a menudo la caracterización de "investigación de los fundamentos", porque los problemas que aquí se discuten con preferencia, han surgido de la problemática de los fundamentos de las ciencias particulares.

La preocupación por la problemática de los fundamentos de la matemática y de las ciencias de la naturaleza constituye, sin duda alguna, otra causa de la consolidación de la actitud básica del empirismo actual. Pues aquí se trata de dar respuestas exactas y completas a problemas que puedan ser formuladas en el lenguaje preciso de las especialidades científicas, sea que se trate de la solución del llamado problema de las antinomias en la matemática moderna, sea que deban aclararse los fundamentos gnoseológicos de la física actual. Para toda esta complejidad de cuestiones los métodos de la filosofía tradicional parecen ser completamente inapropiados; no es de extrañar el hecho de que la moderna investigación de los fundamentos se haya distanciado por completo de esta filosofía. Por último señalaremos otro punto. Conforme a su actitud rigurosamente científica los empiristas destacan *la necesidad de una clara separación de la ciencia por un lado, del arte y religión por otro.* Hasta el presente, según el criterio empirista, dicha separación se ha realizado en la filosofía de manera

(1) *Cfr.* para la crítica de este concepto de lo dado W. Stegmüller, "*Der Phänomenalismus und seine Schwierigkeiten*" ("El fenomenalismo y sus dificultades"), *Archiv für Philosophie*, t. VIII, 1/2, en especial p. 63 ss.

poco radical. Los tratados filosóficos tradicionales según su opinión, contienen, a lo sumo en parte, ideas que puedan sostenerse científicamente. Ellos son, además, escritos medio poéticos y medio religiosos. Por eso pierden su contenido teórico, llegan a ser mera expresión de la vivencia, es decir, de una vivencia en principio deficiente pues mediante su modo de exposición, aparentemente conceptual, y sus demostraciones de apariencia lógica, impiden una expresión adecuada del estado anímico irracional. Frente a ello se exige que también en la filosofía se haga efectiva, con todo rigor, *la separación entre vivencia y conocimiento.* Si el filósofo toma en serio esta exigencia, tiene que terminar con el deseo de componer, pintar u orar mediante conceptos.

2. El positivismo de la inmanencia (Mach, Avenarius) y la doctrina del conocimiento de M. Schlick

La expresión "positivismo de la inmanencia" es una designación mediante la cual Schlick, el fundador del círculo de Viena, trató de caracterizar el antiguo positivismo de E. Mach y R. Avenarius. Allí se puso de relieve el requisito de *que la ciencia tiene que limitarse a una descripción de lo inmediatamente dado, en la forma más exacta y económica posible.* Pero "dados" sólo son aquellos elementos cualitativos como colores, sonidos, olores, etc., que se llaman sensaciones. Lo que caracterizamos como cuerpos son complejos de tales elementos, cuya constancia es puramente relativa; también nuestro cuerpo es un complejo semejante e inclusive el propio yo no es nada más que una aglomeración de elementos de la sensación, representación, recuerdo y sentimientos, unida a un cuerpo determinado. La tarea de la ciencia es la descripción, lo más simple posible de la dependencia mutua de estos elementos y complejos de elementos. En la física se describen las dependencias entre aquellos elementos que pertenecen al "cuerpo" de los llamados complejos, mientras que la psicología

describe las dependencias entre los elementos pertenecientes al complejo "yo". Si la tarea de las ciencias reales se reduce a esta función descriptiva, desaparecen aquellas cuestiones como la de la realidad del mundo exterior o la de la existencia de cosas que están más allá de la conciencia. No hay otra cosa fuera de los elementos dados y de las dependencias entre éstos.

Schlick considera este punto de vista como irrealizable. El mismo defiende un realismo gnoseológico. Para poder llegar, en general, a un conocimiento científico, también tienen que admitirse como verdaderas, según Schlick, aquellas cosas que no son dadas. De lo contrario cesaría toda ciencia empírica. Sobre todo, ya no habría ciencias de leyes, porque lo dado nunca representa una conexión completa y las leyes, por lo tanto, sólo pueden formularse si los vacíos de lo dado se suplen mediante lo no-dado. Sería inútil si se quisiera moderar hasta tal extremo el punto de vista del positivismo de la inmanencia que, fuera de lo dado, también se admita como existente complejos de sensaciones no dados. Pues, ya que todos los objetos reales no son nada más que complejos de tales elementos, se presenta ahora la dificultad de con qué complejos de elementos debe identificarse ocasionalmente a un objeto real: según la distancia, la dirección y la iluminación con que observo, por ejemplo, una mesa, resulta otro complejo de datos de los sentidos. No puedo equiparar la cosa con la totalidad de estos complejos, porque esta multiplicidad de sensaciones diversas poseen entre sí propiedades contradictorias; preferir un determinado complejo e identificarlo con el objeto significaría por el contrario, una arbitrariedad sin fundamento.

Por consiguiente, según Schlick, tiene que admitirse la existencia de cosas y procesos no dados; sólo en este sentido puede hablarse de "Cosas en sí". El punto de vista que defiende Schlick en su doctrina del conocimiento representa un interesante fenómeno de transición entre el realismo gnoseológico anterior y aquellas concepciones que remiten a la filosofía empirista de la época posterior. Lo que importa para él es,

sobre todo, *delimitar rigurosamente el concepto del conocimiento de los conceptos de vivencia e intuición.* El desconocimiento de esta diferencia, según su criterio, ha conducido a los más graves errores en la filosofía. En la vivencia e intuición hay un sujeto frente a un objeto que es "vivido" o intuido. En cambio, en el conocimiento existe una relación mucho más complicada, porque no tiene sentido decir que se conoce un objeto (así como se intuye un objeto), sino sólo que se conoce un objeto *como algo.* El conocimiento no es una relación de dos miembros, o sea un sujeto cognoscente y un objeto conocido sino *una relación de tres miembros, un sujeto, un objeto y aquello que en el objeto se reconoce como algo.* El error de aquellas direcciones filosóficas que Schlick designa como "*intuicionismo*", ha sido *interpretar el conocimiento, por analogía con la intuición como una relación de dos miembros, un sujeto cognoscente y un objeto conocido y, de este modo, no distinguir entre conocer y reconocer.* Este error lo ha cometido sobre todo Husserl y toda la filosofía fenomenológica. Como trata de mostrarlo Schlick, no es, en absoluto, necesario que lo reconocido también tenga que ser conocido.

¿Qué significa con mayor exactitud, el conocimiento de algo *como algo*? En la vida cotidiana existe conocimiento cuando volvemos a *encontrar* en algo dado determinadas características. Por ejemplo, si yo reconozco un ser como hombre, ello significa que yo vuelvo a encontrar en un sujeto individual aquellos rasgos característicos que tienen que corresponder a todos los objetos de la clase que designamos como hombre. Pero también en el conocimiento científico se trata, en principio, de tal reencuentro. Así por ejemplo, el físico conoce los procesos del calor porque en ellos vuelve a encontrar las características del movimiento molecular. Una descripción más exacta del conocimiento científico, empero, presupone un esclarecimiento de la función científica de los conceptos.

Los conceptos científicos se diferencian de las vagas representaciones cotidianas por su mayor rigor y precisión. Pero esto no significa que ellos también serían *representaciones*

mucho más claras y precisas; pues no hay, en ningún caso, tales representaciones universales, de carácter riguroso. La precisión de los conceptos científicos consiste, más bien en que, en virtud de definiciones, más exactas, siempre es posible una decisión unívoca sobre si un objeto entra o no en un concepto determinado. Piénsese por ejemplo en la diferencia entre el concepto vago y precientífico del oro, según el cual éste es un metal amarillo y el concepto de la ciencia natural, que es fijada mediante una serie de características físicas y químicas, cuya existencia siempre puede determinarse exactamente con ayuda de los experimentos. De ahí que la esencia de los conceptos científicos consista según Schlick, en que ellos son *signos unívocos de especies objetivas.* Por lo demás, lo que nos lleva a formar una expresión de las representaciones, que tiene por contenido un concepto universal, es un hecho psicológico poco interesante en el aspecto gnoseológico. La función cognoscitiva de los conceptos se agota en su función de signos unívocos.

Así como los conceptos son signos de las especies de objetos, la función de los *juicios* consiste en ser *signos unívocos de hechos*, es decir, de la existencia de relaciones entre objetos. También el *concepto de verdad* debe ser reducido al concepto de coordinación unívoca: *Los juicios son verdaderos, justamente cuando están en coordinación unívoca con los hechos; de lo contrario son falsos.* La frase "la luna es cuadrangular" es falsa porque en ella la palabra "cuadrangular" es equívoca, pues por un lado, sirve para caracterizar una propiedad geométrica de la luna pero, al mismo tiempo, para la caracterización de una propiedad geométrica muy diferente.

Un sistema de enunciados verdaderos no ofrece todavía un conocimiento científico, *la verdad es una condición necesaria del conocimiento pero no una condición suficiente.* Si se hubiesen caracterizado a todos los hechos del mundo en su multiplicidad infinita, mediante símbolos unívocos, se hubiese logrado un sistema verdadero de proposiciones, pero no un conocimiento. Existiría más bien una mera repetición simbólica del mundo. Para que se obtenga un conocimiento debe

llenarse otra condición, esto es, que se emplee un mínimo de conceptos. Mas, esta exigencia sólo puede cumplirse en la medida que se procure el encuentro de una con la otra. Con ello se logra la conexión con el concepto vulgar de conocimiento. El objetivo supremo de todo conocimiento científico tiene que consistir en *el logro de una designación unívoca de todos los hechos del mundo con un mínimo de conceptos.*

Puesto que la función de los conceptos y juicios científicos consiste en la designación unívoca de objetos y hechos, se comprende por qué no se necesita para la existencia de un conocimiento científico que lo reconocido también tenga que ser conocido. Este punto de vista de Schlick se destaca claramente en su crítica de la teoría kantiana del conocimiento: *la cuestión de si sólo podemos conocer el mundo fenoménico o también el mundo de las cosas en sí, es, según Schlick, una cuestión ficticia*; no porque él rechace como los empiristas radicales, el concepto de cosa en sí, por carecer de sentido, sino porque, según su opinión, no existe diferencia entre estos dos modos de conocimiento. Esto vale al menos en el supuesto de que entre el mundo fenoménico y el mundo kantiano de las cosas en sí existe un isomorfismo (una correspondencia unívoca), de tal manera que las cosas del mundo fenoménico estén en coordinación con las cosas en sí. Si de este modo, con nuestros conceptos y juicios designamos unívocamente las cosas y hechos del mundo fenoménico, también, en virtud de la correspondencia arriba mencionada, designamos unívocamente cosas y hechos del mundo existente en sí. Y no es necesario exigir más para un conocimiento. El hecho de que Kant llegara a un pesimismo gnoseológico con respecto a la cuestión del conocimiento de las cosas en sí, se funda, según Schlick, en que también Kant une de manera inadmisible el concepto de conocimiento con el concepto del ser-dado en la intuición. *En cambio, según Schlick, sería suministrado con el conocimiento del mundo fenoménico, eo ipso, un conocimiento del mundo kantiano de las cosas en sí, a pesar del hecho de que sólo nos pueden ser dados en la intuición los objetos del mundo feno-*

ménico, mientras que las cosas en sí nunca nos pueden ser dadas, ni tampoco podemos formarnos una idea de ellas. Por consiguiente, conocer y reconocer no necesitan ir de acuerdo. Sería de pensar que lo más conocido de todo, el propio yo y sus procesos de conciencia, es lo menos reconocido de todo, mientras que, a la inversa, de lo menos conocido, el universo físico, poseemos el mejor conocimiento.

Lo característico de la doctrina del conocimiento de Schlick, que se acaba de bosquejar, es el hecho de que ella está compuesta en un *lenguaje con contenido*, como Carnap lo llama. También se habla en ella de cosas, contenidos objetivos y del mundo real. La teoría de Schlick comparte esta característica con las teorías filosóficas tradicionales, a pesar de las discrepancias en los pensamientos aislados. Según Carnap, hay que reemplazar a esta teoría del conocimiento compuesta en un lenguaje con contenido por una lógica de la ciencia que, en su totalidad, se formula en el *lenguaje formal*: en éste sólo se trata de expresiones y proposiciones así como de sus significados, de nexos entre definiciones de término y nexos entre deducciones de enunciados, de las posibilidades de control, verificación y falseamiento de los mismos y cosas por el estilo. Mediante la traducción de los enunciados de contenido gnoseológico al lenguaje de la teoría formal de la ciencia deben desaparecer los problemas metafísicos de la teoría del conocimiento, por ejemplo, la cuestión de la realidad del mundo exterior, el problema de la existencia de cosas en sí trascendentes a la conciencia y cuestiones similares. Esto será examinado con mayor detención en las páginas siguientes.

3. DEFINICIONES Y EXPLICACIONES DE CONCEPTOS (1).

La aclaración de conceptos es un presupuesto para toda actividad científica seria. Las llamadas definiciones pertene-

(1) *Cfr.* para lo que sigue mi artículo sobre la teoría de la ciencia en el tomo "Philosophie" del Fischer-Lexikon, 1958, ps. 327 hasta 353.

cen a los métodos más importantes de introducción de conceptos en un sistema científico. De acuerdo a la lógica tradicional se distinguen las *definiciones nominales* y las *definiciones reales*. En las primeras se trata de fijaciones del lenguaje, en las últimas de enunciados sobre la esencia de los objetos. Los modos tradicionales de pensar sobre las definiciones han experimentado en la moderna teoría de la ciencia profundas revisiones. Junto a R. Carnap, sobre todo C. G. Hempel ha proporcionado importantes contribuciones a este problema.

(a) *Definiciones nominales, definiciones en uso y la eliminación de objetos ideales.*

Las llamadas *definiciones nominales* son fijaciones en las cuales una expresión más amplia del lenguaje (el llamado *definiens*) es reemplazada por una más breve (el llamado *definiendum*). El definiendum no puede ser ni una expresión que ya se encuentra en uso (por ejemplo la palabra "soltero", que puede definirse por "hombre no casado") ni una expresión que un científico introduce por vez primera. Mediante la definición se fija que el definiens debe ser de *igual significación* o *sinónimo* del definiendum. Las definiciones nominales no tienen otro objeto que el de la abreviación del lenguaje.

Según la doctrina tradicional, toda definición nominal de una expresión tiene que consistir en la indicación de otras dos expresiones, de las cuales la primera tiene por contenido el llamado *genus proximum* (= concepto genérico inmediatamente superior), mientras que la otra contiene la *differentia specifica* (= característica esencial de la especie). Si por ejemplo se define la expresión "menor", el término "persona" constituye el genus proximum y "menor de 18 años de edad" la diferencia específica. Sin embargo, esta regla de la definición no posee validez universal. En primer lugar, ya no es a menudo correcto para los conceptos de cualidades, pues por ejemplo, puede definirse que alguien se deba llamar escandinavo, si él es sueco, danés, noruego, o islandés. Esta defi-

nición es completamente correcta aunque no se indique ni el concepto genérico próximo ni la diferencia específica. En segundo término, esta regla sobre los conceptos de relación y función no es, en modo alguno, aplicable. Puesto que todos los conceptos cuantitativos de las ciencias de la naturaleza ("longitud", "masa", "volumen", etc.) pertenecen a esta última clase de conceptos, el principio de definición de la doctrina tradicional del concepto no puede tener, desde un principio, validez alguna para los conceptos de la ciencia natural. Por eso, este principio de la lógica tradicional, tiene que ser abandonado.

Constituye una importante variedad de las definiciones nominales las llamadas *definiciones en uso.* Con su ayuda no se definen términos *aislados* sino expresiones, *en calidad de componentes de proposiciones enteras.* Esto trae consecuencias importantes, debido a que aquellas expresiones pueden ser concebidas como *símbolos incompletos del lenguaje,* que no poseen una significación independiente, sino sólo dentro de un contexto amplio. La definición consiste en una regla general de traducción, que indica cómo los enunciados, en los cuales aparece una expresión dudosa, pueden ser transformados en enunciados de igual valor, que ya no contienen dicha expresión. Con ayuda de tales definiciones puede impedirse que se recurra a ficciones metafísicas como los modos del ser o las esferas del ser y, en especial, a la hipótesis de objetos ideales. Es que si se admite que debe definirse un término que, en apariencia, se refiere a un objeto ideal, por ejemplo el término "número primo", mediante el cual se establece la clase de los números primos, no se fija, seguramente, un objeto concreto. Se impide esta aparente referencia a un objeto ideal, debido a que la expresión "número primo" no se concibe como designación para la clase de los números primos sino como un símbolo incompleto del lenguaje que sólo posee sentido dentro de una proposición entera. La definición tiene que precisar, en tal caso, cómo pueden traducirse estas proposiciones a aquellas que ya no contienen esta expresión. Es patente

que ya no basta con formular una regla de traducción para la presencia de la palabra "número primo" dentro de una proposición totalmente determinada, por ejemplo "7 es un número primo"; pues en semejante procedimiento, permanecería indeterminado lo que significa la expresión "número primo" en otras proposiciones. Para poder expresar la regla de la traducción en carácter de regla *universal*, tiene que partirse de *formas enunciativas*, es decir, de formas semejantes a la proposición que, sin embargo, en lugar de la designación del sujeto, contienen una variable, como por ejemplo "x es un número primo". La regla de traducción ha de formularse para dicha forma enunciativa; la universalidad se alcanza, debido a que pueden colocarse para la variable "x" las designaciones especiales de objetos —así, en el caso de nuestro ejemplo, las cifras aisladas— mediante lo cual se obtienen todos los enunciados elementales en los que aparece la expresión a definir. La definición del concepto de número primo, se expresaría más o menos así: "x es un número primo = Df x es un número que sólo tiene como divisores a x y 1". El signo "= Df" es el símbolo de la definición que puede traducirse al lenguaje por: "debe ser equivalente a".

Se habla aquí de la *definición en uso* (en inglés: "definition in use", "contextual definition"), porque el definiendum tan sólo se define *como se usa dentro de las proposiciones*. La cuestión de si existe aquel objeto que se designa mediante el definiendum, ya no se necesita discutir. Pues esta cuestión sólo tiene sentido si se supone que el definiendum es un nombre independiente que designa algo. En la especie de introducción descripta, empero, se renuncia a este presupuesto, porque la expresión sólo se concibe como un símbolo incompleto del lenguaje y, por lo tanto, no como un nombre que designe algo. De este modo se evita tener que poblar su ontología con entidades platónicas y, en lugar de ello, puede aferrarse al principio de la "navaja de Occam": "entia non sunt multiplicanda sine necessitate".

Constituyen un ejemplo característico de las definiciones

en uso las definiciones semánticas de los llamados *signos de combinación lógica* mediante tablas de verdad. Se trata de expresiones como "y", "o", "si"..., "en tal caso...", "...en el caso y sólo en el caso de que...". Estas expresiones, junto con los llamados cuantificadores "para todo(s)" y "hay", se designan como *expresiones lógicas* (a veces, también como *palabras formales*) y se diferencian de las *expresiones descriptivas*, o sea, de los nombres y predicados. Las expresiones lógicas no pueden concebirse ni como nombres ni como predicados. Ni siquiera tomando por base un punto de vista platónico tiene sentido preguntar lo que designa por ejemplo la palabra "y". A pesar de que les falta la función designativa estas expresiones juegan un papel muy importante en la lógica. El andamiaje de la lógica formal, las reglas para las demostraciones correctas y para las correctas deducciones lógicas, se basan totalmente en ellas. Con la sola ayuda de estas palabras formales puede definirse el concepto de la verdad lógico-formal y deslindarlo del concepto de verdad de hechos.

Puesto que estas expresiones no representan nombres sólo se las puede introducir, en forma precisa, en el lenguaje de la ciencia mediante las definiciones en uso. Respecto a los signos de conexión lógica, se parte del pensamiento de que su función consiste en fijar el valor de verdad de la proposición formada con su ayuda, en dependencia con los valores de verdad de las proposiciones parciales conectadas. Enunciados que no contienen signos de conexión lógica, son llamados *proposiciones atómicas*. Enunciados que se forman de proposiciones atómicas mediante el empleo de signos de conexión lógica, se llaman *proposiciones moleculares*. A cada signo de conexión lógica le corresponde un determinado tipo de proposiciones moleculares (proposiciones con "y", proposiciones con "o", negaciones, etc.). El significado de estos signos de combinación es fijado de manera unívoca, tan pronto como se indique qué valor de verdad obtiene la correspondiente proposición molecular con las diversas posibilidades de valores de verdad de las proposiciones parciales. Si se trata de un signo de combinación

doble, hay cuatro distribuciones de valores de verdad en las proposiciones parciales. De ahí que pueda componerse una *tabla de la verdad* para cada signo de esta índole, en la que, para obtener una definición suficientemente universal, en lugar de determinadas proposiciones atómicas se emplea la llamada *variable proposicional*, por ejemplo "p" y "q". Para el "o" no excluyente la tabla de la verdad puede expresarse más o menos, como sigue:

p	q	pvq
V	V	V
V	F	V
F	V	V
F	F	F

Aquí "V" está por "verdadero" y "F" por "falso"; "pvq" debe significar lo mismo que "p o q". Mediante las dos primeras columnas, se traducen las cuatro distribuciones posibles de los valores de verdad "verdadero" y "falso", se traducen a las proposiciones parciales "p" y "q". El segundo renglón, por ejemplo, abarca todos aquellos casos en los cuales "p" obtiene el valor "verdadero", en cambio "q" el valor "falso". Por último, de la tercera columna hay que inferir en cuáles de estos cuatro posibles casos de distribución de valores de verdad en ambas proposiciones parciales, la proposición completa con "o" es verdadera y en cuáles es falsa. La definición en uso, obtenida mediante la tabla de verdad que se indica arriba, en términos del lenguaje se podría expresar así: "una proposición formada mediante un "o" no-excluyente es falsa sólo en el caso de que sus dos proposiciones parciales sean falsas (por lo tanto en todos los casos restantes es verdadera)". La tabla de la verdad para una conjunción, o sea para una proposición con "y", se diferencia de la indicada más arriba porque dentro de la última columna sólo en el primer renglón aparecería una "V", en cambio, en los tres renglones restantes se vería una "F" pues una proposición con "y" es verdadera

sólo en el caso de que sus dos proposiciones parciales sean verdaderas.

Este método de las tablas de verdad para definir signos de conexión lógica ha sido descubierto por el filósofo L. Wittgenstein y el lógico americano E. Post, de manera independiente uno del otro. Nuevas investigaciones han mostrado que los signos que se necesitan para la formación de proposiciones moleculares pueden ser reducidos a un signo único. Russell y Whitehead, en conexión con importantes trabajos previos de Frege, han tratado de reducir todos los conceptos lógicos y matemáticos a unos pocos conceptos fundamentales mediante cadenas de definiciones en uso. Mientras tanto, este método ha sido perfeccionado y simplificado considerablemente. Así, por ejemplo, en el sistema de la lógica de W. V. Quine, junto a un tipo único de variables, sólo aparecen tres categorías lógicas, con cuya ayuda se definen todos los restantes conceptos lógicos y matemáticos. En el sistema de constitución que se describirá más adelante, Carnap ha tratado de aplicar este pensamiento a conceptos empíricos y también, reducir el aparato conceptual de la ciencia a una base mínima, mediante cadenas de definiciones en uso.

(b) *Aclaración y explicación de conceptos.*

Hemos partido del hecho de que la lógica tradicional, fuera de las definiciones nominales, también conoce definiciones reales, en las cuales se establecen enunciados sobre la esencia de los objetos (por ejemplo "hombre" significa "ser viviente racional", porque la racionalidad es inherente a la esencia del hombre). Mas, la expresión "esencia" es demasiado obscura para ser empleada en un análisis científico. C. G. Hempel ha señalado el hecho de que las llamadas definiciones reales abarcan tres clases diferentes de casos: a veces entendemos por ellas un *análisis de la significación* mediante el cual un concepto ya conocido se divide en sus componentes. En contraste con la definición nominal, que es una mera determinación, un aná-

lisis semejante puede ser correcto o incorrecto. En otros casos se mienta con ello un *análisis empírico*. En él se indican condiciones necesarias y suficientes para el empleo de un concepto, pero con él no se llega a estas condiciones mediante un mero análisis de la significación, sino en virtud de leyes verificables por vía empírica. El caso más importante es aquel designado por Carnap como *explicación de conceptos*. Aquí se trata de precisar una vaga y equívoca expresión del lenguaje cotidiano. La expresión a precisar (o bien su significación vaga) es llamada *explicandum*; la expresión exacta, que debe aparecer en su lugar, se llama *explicat*. Un trabajo previo para la explicación del concepto la constituye la distinción de las diversas significaciones del explicandum y la indicación de aquella significación que se quiere explicar. Este trabajo previo, que también puede llamarse *aclaración de concepto*, se realiza mejor con la ayuda de ejemplos: se dan ejemplos en los que está la significación a explicar y se ofrecen otros ejemplos con significaciones de la expresión que difieren de aquélla. Si, por ejemplo un lógico quiere explicar el predicado "verdadero", primero tiene que indicar que con él no se trata de precisar la significación de esta palabra en giros como "un verdadero amigo", "un verdadero amor", "una verdadera democracia", sino de precisar aquella significación que aparece en giros como "una afirmación verdadera", "un relato verdadero". Sólo en tal caso puede comenzar la propia explicación del concepto. Esta consiste en el hecho de que el concepto correspondiente se incluye en un sistema total de conceptos científicos, exactos, de manera tal que su aplicación se rige por reglas precisas.

Una explicación de conceptos no puede ser verdadera o falsa, sino sólo más o menos adecuada. Carnap ha establecido cuatro criterios para apreciar el carácter adecuado de una explicación del concepto. Primero el explicat tiene que ser *semejante* al explicandum, porque de otro modo no podría hablarse, de una explicación *de este* explicandum. Además, el explicat debe cumplir la exigencia de la *exactitud*. Puesto

que no es posible constituir por sí solo un concepto único en calidad de concepto exacto, esta exigencia sólo puede satisfacerse incluyendo el concepto en cuestión en un sistema total de conceptos científicos. La exigencia de exactitud sólo puede cumplirse de modo simultáneo con este sistema total de conceptos. Otra exigencia importante es la de la *fecundidad.* Con esto se mienta el hecho de que el concepto en cuestión debe permitir la formulación del mayor número posible de leyes. Esta condición nombrada en último término es, en caso de duda, más importante que la exigencia de la similitud. Así, por ejemplo, el concepto zoológico de "pez" (que abarca a seres vivientes de sangre fría que respiran mediante agallas), difiere mucho de la significación precientífica de la palabra "pez" (por la cual se comprende todos los animales que viven permanentemente en el agua, inclusive ballenas y delfines). Esta importante divergencia está justificada porque el zoólogo, de esta manera, alcanza un número mucho más grande de aserciones verdaderas sobre leyes, que en el caso de que él quisiera operar con un concepto que se asemejara más a la idea precientífica de pez. Una última exigencia es la de la *simplicidad,* que tiene un doble sentido: definición del concepto, así como simplicidad de las leyes formadas con este concepto. Pero no puede pasarse por alto el hecho de que todas estas exigencias no fijan en ningún caso, de manera unívoca, la explicación, de modo que en toda explicación de conceptos también se halla un componente convencional, o sea una *determinación.*

Los conceptos explicados pueden aparecer en tres formas: constituyen el tipo más simple de los *conceptos clasificadores.* Sirven para clasificar a las cosas, en dos o más clases (por ejemplo, la clasificación de las plantas o de las sustancias químicas). Los *conceptos comparativos* (llamados también conceptos ordenadores o topológicos) representan un tipo de concepto más complicado. En lo cotidiano tales conceptos se expresan, a menudo, mediante la forma comparativa de un adjetivo, como por ejemplo, "más caluroso", "más duro", "más

grande". Con ayuda de estos conceptos pueden hacerse comprobaciones comparativas más exactas que con los conceptos clasificadores. Pero constituyen los instrumentos conceptuales más precisos, que un científico puede disponer, los *conceptos cuantitativos o métricos*. Aquí se caracterizan propiedades o relaciones con ayuda de valores numéricos. A ello pertenecen casi todos los conceptos de las ciencias de la naturaleza (por ejemplo longitud, temperatura); pero también en las ciencias sociales y del espíritu se emplean a menudo tales conceptos (por ejemplo, índice de precios, exceso de nacimientos).

Estas tres formas de conceptuación juegan un papel importante, sobre todo en la teoría de la inducción, porque su concepto básico, o sea el concepto de la confirmación inductiva de enunciados pueden aparecer en las tres formas. Sobre este tema se informará con mayores detalles en pasajes siguientes.

(c) *El método axiomático y las definiciones implícitas: Conceptos propios e impropios. Definiciones de coordinación.*

Toda ciencia sistemática está frente a la tarea de ordenar sus conceptos y enunciados. El *ordenamiento* de los conceptos consiste en el hecho de que se eligen algunos conceptos como conceptos fundamentales, indefinidos y los restantes se reducen a ellos mediante cadenas de definiciones. El *ordenamiento de los enunciados* tiene lugar de manera tal que se colocan al principio determinados enunciados, los llamados *principios básicos* o *axiomas* y todos los demás enunciados se logran a partir de estos axiomas mediante una deducción puramente lógica.

La primera estructura axiomática que se conoce de una ciencia es la axiomatización de la geometría, llevada a cabo por Euclides. En los tiempos modernos el método axiomático ha experimentado una nueva interpretación. A través de 2.000 años se entendió por axiomas, *principios evidentes*, o sea juicios evidentes. Los teoremas logrados a partir de éstos, mediante deducción lógica, eran por ello de una evidencia

mediata. Originariamente se creía que toda ciencia podría estructurarse de manera axiomática; más tarde se limitó esta exigencia al conocimiento matemático. Pero, precisamente, dentro de la axiomática matemática, se llevó a cabo un cambio de significación. Si se pretende partir de principios evidentes, tiene que suponerse que los conceptos empleados en la formulación de los principios ya están a disposición. Puesto que estos conceptos tienen que ser tomados de la intuición y de la experiencia precientífica, la vaguedad de los conceptos corrientes encuentran entrada en la matemática. Además, surgen largas e infecundas discusiones sobre si, en realidad, todos los axiomas empleados poseen siempre el signo característico de la evidencia. Estos y otros inconvenientes son evitados por la *axiomática moderna* que se remonta al matemático D. Hilbert. Los principios no son interpretados en ésta como enunciados verdaderos sobre conceptos ya existentes; antes bien, los conceptos mencionados en los axiomas sólo se introducen mediante los axiomas. En tal caso se habla de que estos conceptos —también llamados *conceptos propios* del sistema de axiomas— son *definidos implícitamente* por el sistema de axiomas. Por lo tanto, si en un sistema de axiomas de la geometría, por ejemplo, aparecer las expresiones "punto", "recta", "plano", no se supone que estas expresiones ya poseen con independencia de este sistema una significación y que dicha significación se nos tiene que aclarar con ayuda de nuestra facultad de la intuición espacial, para comprender el sistema de axiomas. Antes bien, no se exige nada más que los conceptos empleados posean las propiedades expresamente mencionadas en el sistema de axiomas.

El llamado *principio de dualidad* en la matemática podría haber constituido el motivo de las definiciones axiomáticas del concepto, es decir, el conocimiento de que una permuta de determinados conceptos no produce cambio alguno en el contenido doctrinario de teoremas matemáticos (por ejemplo, en la geometría proyectiva, las expresiones "punto" y "recta" pueden permutarse una con otra, mientras que los enunciados

continúan siendo correctos). Esto sugiere la idea de que el contenido intuitivo de los conceptos empleados en la formulación de teoremas no juegan papel alguno (pues "punto" y "recta", en lo que a contenido se refiere, es evidente que significan algo muy diferente). Pero en tal caso también tendría que ser posible definir estos conceptos de un modo que se hubiera liberado por completo de la intuición, cosa que sucede, precisamente, en la axiomática moderna.

Los conceptos definidos implícitamente mediante un sistema de axiomas, sólo se determinan con relación a ciertas peculiaridades formales. De ello resulta el hecho de que tales sistemas de axiomas permiten diversas *interpretaciones.* Una interpretación de un sistema formal que conduzca a afirmaciones verdaderas, se llama un *modelo que colma* este sistema. Si, por ejemplo, se toma por base el sistema de axiomas de la aritmética establecido por Peano, es un modelo de este sistema toda serie infinita de objetos, libre de repeticiones, que posee un primer elemento pero no uno último y dentro de la cual puede alcanzarse cada miembro a partir del primero en un número infinito de pasos, pues todas las series de esta índole tienen exactamente la estructura de las series numéricas.

Carnap llama a los conceptos definidos de manera axiomática conceptos *impropios*; se distinguen de los conceptos *propios* en un aspecto esencial. Para todo concepto propio tiene que ser posible decidir, en principio, si un objeto entra o no en él, suponiendo que el concepto fue definido con suficiente nitidez y el objeto en cuestión pueda ser investigado con suficiente exactitud. En los conceptos impropios, en cambio, la decisión sobre este problema, en principio, queda excluida para objetos aislados. Así, por ejemplo, no es absurdo considerar de antemano como un número natural, a un determinado punto del canto de una mesa. Pues, pueden elegirse, en principio, en este canto, una serie de puntos, de tal manera que ella represente un modelo para el sistema de axiomas de Peano, o sea, para la serie de números definida de modo axiomático: para tal fin sólo tiene que poseer las particularidades formales

ya mencionadas. La cuestión de si existe un modelo de sistemas de axiomas de la aritmética, sólo puede decidirse para toda la serie de puntos, mas no para un punto determinado. La impropiedad de un concepto implícitamente definido se expresa, por lo tanto, en el hecho de que para los objetos considerados en forma aislada no es posible, en principio, decisión alguna sobre si ellos entran o no en este concepto.

Puesto que los conceptos introducidos de manera axiomática no poseen un significado fijo tienen que ser concebidos como variables. En tal caso los axiomas dejan de ser principios, se convierten en meras *formas enunciativas* que no son ni verdaderas ni falsas (como por ejemplo a la forma enunciativa "X es un hombre" no puede adjudicársele un valor determinado de verdad, mientras la variable "X" no se reemplace por un nombre). Esta característica se traduce a los teoremas matemáticos, también éstos son meras formas enunciativas. ¿En qué consisten, entonces, las afirmaciones de un matemático? En todo caso no consisten en los axiomas formulados de manera categórica, sino en complejos enunciados de la forma "si..., en tal caso...". En la proposición de la forma "si", está el sistema completo de axiomas; en la proposición de la forma "en tal caso", el axioma problemático. En sentido estricto ésta es también una forma enunciativa que por lo pronto llega a ser un auténtico enunciado, debido a que toda variable que aparece en ella resulta un completamiento de una aserción universal. *Con ello desaparece de la matemática el problema de la validez.* Pues el matemático no hace afirmaciones de la forma "vale esto y aquello", sino que se limita a la demostración lógica de proposiciones complejas con "Si... en tal caso...", de la forma siguiente: "Si valen estos y aquellos axiomas, en tal caso vale este y aquel teorema".

La axiomatización descripta hasta aquí constituye el primer paso en el camino de un cálculo completo de una teoría. Mientras que en las últimas queda suprimida toda interpretación con contenido, en las primeras los conceptos propios sólo se toman en la significación puramente formal; así por

ejemplo, en un sistema geométrico de axiomas, tales conceptos como "punto", "recta", "plano" o en un sistema aritmético los conceptos de "número" y "sucesor". En cambio, las restantes expresiones tienen que ser entendidas en el modo tradicional, en cuanto al contenido (así por ejemplo en el axioma geométrico "en una recta hay por lo menos 2 puntos", las expresiones "2" y "hay"). De ahí que también se hable de *semi-cálculos*. Acerca de los cálculos puros, se dirá algo en pasajes siguientes.

Los modelos de un sistema formal de axiomas pueden componerse de formas lógico-matemáticas o de objetos reales. En el primer caso se habla de un *modelo formal* de un sistema de axiomas; en el último de un *modelo real*. Pero siempre la construcción de un modelo tiene que resultar de tal manera que los conceptos impropios del sistema de axiomas se reemplacen por conceptos propios. Reichenbach ha designado al procedimiento de esta substitución (o mejor: coordinación) con la expresión *definición coordinadora*. Un ejemplo de esta *definición coordinadora* existiría cuando, con el objeto de aplicar un sistema geométrico de axiomas al mundo del físico, se coordina el concepto geométrico de líneas rectas con los rayos luminosos y, de este modo, se decide considerar a los últimos como líneas rectas. Una descripción más detallada de este procedimiento de coordinación supone los conceptos bosquejados más adelante de semántica y sintaxis puras, pues, mediante la definición coordinadora se ofrecen interpretaciones semánticas de cálculos y semi-cálculos.

4. Enunciado y sentido del enunciado.

(a) *La primera concepción del criterio empirista del sentido.*

Todo conocimiento científico tiene que utilizar conceptos; pero éstos sirven simplemente como medios. Lo que en último término importa, es la formulación de enunciados verdaderos

o al menos, bien confirmados. Muchos lógicos, investigadores de los fundamentos y analíticos del lenguaje son de opinión que, en rigor, sólo los enunciados tienen sentido mientras que todas las demás expresiones no poseen significación independiente. En estas expresiones se trata, más bien, de "signos no satisfechos" a los cuales, sólo se les puede atribuir una significación por vía deductiva, en la medida que ellas contribuyan a formar proposiciones con significado independiente. Inclusive un predicado como "hombre" no se concibe como expresión dotada de significado independiente, sino como una forma enunciativa, es decir, como fragmento de la proposición "x es un hombre". Pero mientras Brentano, por ejemplo, lleva a cabo una rigurosa separación entre expresiones auto-semánticas (= aquellas con significación independiente) y expresiones sin-semánticas (= aquellas sin significación independiente), según Carnap sólo hay gradaciones respecto a la independencia de la significación de expresiones del lenguaje. La siguiente serie de expresiones se ordena conforme a la independencia progresiva de la significación: la expresión del paréntesis "(", signos lógicos como "o" y símbolos de operaciones matemáticas como "+", predicados, nombres propios, proposiciones. En principio podría continuarse con esta serie, porque al contexto, en el cual se incluye una proposición, se le puede adjudicar una independencia más grande en significación que a la proposición aislada.

La actitud fundamental del empirismo se expresa tanto frente a los predicados como a los enunciados. En lo tocante a los predicados, mediante definiciones, podemos reducir algunos de ellos a otros. *En cambio las significaciones de los predicados no definibles, tienen que basarse en lo dado en la vivencia.* Lo que miento con una determinada palabra, en ningún otro modo puede hacérsele tan comprensible a alguien, como indicando una característica empírica para los objetos que deben entrar en el concepto designado mediante la palabra. En las expresiones básicas indefinidas, esta indicación debe realizarse por vía directa, o sea, mediante la *mostración viven-*

cial. En las expresiones definibles la característica se indica mediante la definición, con lo cual, sin embargo, lo mostrable de manera vivencial constituye, en forma indirecta, la última fuente de la significación. Pues, toda definición se reduce a expresiones básicas indefinidas.

Con respecto a las proposiciones, para que éstas puedan considerarse como plenas de sentido, se tiene que poder precisar bajo qué condiciones son verdaderas y bajo cuáles son falsas. La formulación de condiciones de la verdad de las proposiciones fue, en su origen, identificada con la especificación de un *método verificativo.* Wittgenstein lo ha expresado, diciendo: *El significado de una proposición consiste en el método de su verificación.* Si quiere saberse lo que alguien mienta con un enunciado no es conveniente, por regla general, preguntar lo que él quiere decir con ello. Si el enunciado originario es poco claro, la respuesta a esta pregunta también será, la mayoría de las veces, poco clara. En lugar de ello, debe preguntarse: "¿cómo verificas este enunciado?". En el caso y sólo en el caso de que el preguntado esté en condiciones de dar una respuesta a dicha pregunta, puede considerarse como pleno de sentido lo que dice.

Con esto hemos logrado la primera concepción originaria *del criterio empirista del sentido: la verificabilidad de un enunciado constituye una condición necesaria y suficiente para poder considerarlo como empíricamente pleno de sentido.* Como Carnap lo ha señalado, también pueden satisfacer este criterio del sentido aquellas proposiciones que contienen expresiones que no se refieren ni directa, ni indirectamente a lo mostrable de modo vivencial. Por eso, el criterio del sentido para proposiciones es ya una moderación de la exigencia arriba mencionada respecto a la significatividad de las palabras. Quizá pueda admitirse que la expresión "Júpiter" no se refiere a un objeto empíricamente mostrable y que tampoco puede definirse con ayuda de aquellas expresiones que tienen por contenido algo dado en la vivencia. En tal caso la expresión tendría, propiamente, que ser rechazada, por carecer de sen-

tido. No obstante, alguien puede emplearla, con sentido, en determinadas proposiciones si es capaz de formular las condiciones de la verdad de tales proposiciones. Así, por ejemplo, toda proposición de la forma "Júpiter gruñe en el instante *t* en el lugar *x*" tiene sentido si se determina que esta proposición debe ser verdadera, exactamente, en el caso de que en el lugar *x* y en el instante *t*, suene un trueno. Una proposición de la forma indicada está provista de un sentido exacto, especificando este método de verificación, no obstante que la palabra "Júpiter", de por sí, no puede ser definida. En cambio, la frase "en esta nube está sentado Júpiter" habría que considerarla como carente de sentido, cuando no se indiquen las condiciones, comprobables en la percepción, de la verdad de esta frase.

Por consiguiente, sólo proposiciones para las cuales se indica la posibilidad de verificación, pueden ser admitidas como plenas de sentido; todos los restantes productos en forma de proposición han de eliminarse como pseudoproposiciones, por más que ellas tengan exteriormente el aspecto de proposiciones con sentido. La posibilidad de verificación tiene que ser entendida en un *sentido lógico* y no en un sentido empírico. Si la verificación de un enunciado fuera pensable de manera lógica, pero por razones técnicas es imposible —como podría ser el caso por ejemplo, en la cuestión de la existencia de seres vivientes superiores en otro planeta— dicho enunciado, conforme al criterio del sentido ha de admitirse como pleno de sentido.

(b) *La carencia de sentido de la metafísica.*

Los enunciados metafísicos no satisfacen el criterio empirista del sentido. Por eso han de considerarse como carentes de sentido. Carnap distingue dos clases de enunciados sin sentido.

La primera clase se caracteriza por el hecho de que en enunciados formados correctamente desde el punto de vista

sintáctico, aparecen *palabras sin sentido* o sea, palabras para las cuales no pueden darse señales empíricas (con lo cual se supone que también para las proposiciones enteras, que contienen tales palabras, no es posible mencionar condiciones de verificación). Ejemplos de expresiones sin sentido son: "lo absoluto", "lo incondicionado", "el ente verdadero", "Dios", "la nada", "el fundamento universal". Carnap ilustró con el siguiente ejemplo su afirmación de que tales enunciados carecen de sentido: supongamos que alguien emplea el predicado "bábico" (1) y sostiene que todas las cosas se tienen que dividir en "bábicas y no-bábicas". A la pregunta de bajo qué condiciones él llama a una cosa "bábica" contesta que no lo podría decir; pues la "babidad" es una propiedad metafísica, de manera que no es posible mencionar ninguna característica empírica para esta cualidad. En tal caso se dirá que las proposiciones sobre la palabra "babidad" representan un palabreo sin sentido; todo el mundo admitirá que esta palabra "bábico" no podría aparecer en enunciados científicos.

No ocurre de otra manera, según Carnap, con la palabra Dios. Pero aquí inclusive, pasa algo peor, porque muchos metafísicos ni siquiera pueden indicar la posición sintáctica de la palabra "Dios", por ejemplo, si se trata de un nombre o de un predicado. Pero supongamos que esta palabra se conciba como predicado. En tal caso puede constituirse la forma enunciativa "x es Dios" y la indicación de sentido de esta expresión consistiría en mencionar las señales empíricas que tendrían que poseer las cosas a designar con el término "Dios". En el marco de una concepción mística del mundo, en el cual los dioses viven en determinadas regiones y se expresan de un modo verificable por vía empírica (arrojando rayos, desencadenando una tormenta en el mar, etc.) la palabra Dios todavía tendría sentido. En cambio, en la metafísica, donde este término debe designar un objeto trascendente, no-empírico, deja de tener sentido. Se considera que con esta concep-

(1) "Babig" y "Babigkeit" ("bábico" y "babidad") son términos inventados. (*N. del T.*)

ción ni siquiera puede fundarse el ateísmo. Este consistiría en negar la verdad de la frase "hay un Dios". Pero según el criterio empirista del sentido, se niega que aquí se trate de una proposición. De ahí que, según Carnap, el ateísmo, en el aspecto teórico, tendría que ser considerado un punto de vista tan falto de sentido como el teísmo.

La segunda clase de enunciados sin sentido existe *en el caso de que expresiones con sentido se combinen de una manera contraria a la sintaxis.* Constituye un ejemplo de la carencia de sentido de esta naturaleza la frase "César es un número primo". Verdad que tales casos simples de combinaciones de palabras sin sentido, no se encuentran en la metafísica. Pero hay casos más complicados y no tan fácil de comprender, de los cuales pueden mencionarse numerosos ejemplos en la historia de la filosofía. Por regla general se trata de interpretaciones erróneas de expresiones lógicas como existen, por ejemplo, allí donde se concibe la expresión "nada" como designación objetiva (*Cfr.* p. 244 s.). En un lenguaje correctamente estructurado no podría construirse tales enunciados carentes de sentido, porque ya serían excluidos del lenguaje mediante las reglas sintácticas.

Carnap mostró con ejemplos aislados que, en virtud del criterio del sentido diversas cuestiones pueden ser desenmascaradas como pseudo-problemas, las cuales de ordinario, valen como cuestiones gnoseológicas. También pertenece a esto el *problema de la realidad del mundo exterior.* Supongamos que de dos geógrafos uno es realista y el otro solipsista. Para el primero las cosas físicas no son sólo contenidos de la percepción, sino que, además, existen "en sí"; para el segundo sólo existen sus percepciones negando la "existencia real" del mundo exterior. Ambos deben investigar si en el centro de Brasil existe un lago determinado. En primer término tratarán de resolver esta cuestión como investigadores empíricos, con ayuda de los criterios que están a disposición de ellos, por ejemplo, emprendiendo una expedición al territorio en cuestión. Ellos llegarán en esto a un resultado concordante; tam-

bién en las cuestiones empíricas aisladas ya no existirá entre ellos oposición alguna (por ejemplo, respecto a la situación geográfica y la magnitud del lago, su altura sobre el nivel del mar, etc.). Si *luego de agotarse todos los criterios empíricos disponibles*, uno de ellos sostiene que el lago no sólo existe y posee las propiedades comprobables por vía empírica, sino que, además, tienen una realidad independiente de la conciencia, mientras que el solipsista, niega una realidad semejante, en tal caso ya no hablarán como investigadores empíricos, sino como metafísicos, porque después de la suposición de todos los criterios empíricos en los que se agotaran las cuestiones referidas al lago, ya no hay procedimiento alguno que motive una decisión en esta divergencia de opiniones. Por lo tanto no puede considerarse como plena de sentido ni a la tesis realista ni a la solipsista.

Si las proposiciones metafísicas carecen de sentido, ¿de dónde procede el hecho de que siempre se crean sistemas metafísicos y constituyen el objeto de controversias aparentemente científicas? La respuesta de Carnap es la siguiente: la ciencia no constituye la única actividad espiritual del hombre; arte y religión, por ejemplo, son otras. Los sistemas metafísicos son formaciones mixtas, poco claras, de estos tres dominios. Los metafísicos tienen una fuerte necesidad de expresar su estado anímico; no poseen, sin embargo, la habilidad de expresarlo de un modo adecuado mediante la creación de obras artísticas; tienen también preferencia para operar con conceptos y buscar, a menudo, un tipo de construcción religiosa. De esta manera recurren al lenguaje científico y expresan en él su vivencia del mundo de un modo por completo inadecuado. Para la ciencia nada producen y para el estado anímico crean algo insuficiente —en comparación con las grandes obras de arte—. *La metafísica es la expresión inadecuada del estado de ánimo:* los metafísicos son músicos sin la aptitud musical o poetas sin las habilidades poéticas.

¿Qué hay, entonces, de los grandes problemas, aquellos

"enigmas eternos" que han preocupado desde antiguo a los metafísicos? La respuesta es la siguiente: como problemas científicos ellos no existen en modo alguno. Pues un problema consiste en el hecho de que se formula una proposición y esté ligado a la tarea de decidir si tal proposición es verdadera o falsa. Si la proposición carece de sentido, también el problema correspondiente es un pseudo-problema. El hecho de que esto no haya sido visto las más de las veces por los filósofos, se basa en una *confusión de los problemas teóricos con problemas de la vida práctica.* Con la respuesta a cuestiones teóricas, no es posible que también quiera tenerse resultados de los problemas de la vida. Así, como un plano euclideo es ilimitado e infinito y, sin embargo, no constituye ni con mucho el total espacio euclídeo, así también la ciencia es susceptible de una ilimitada ampliación, sin constituir por eso la vida. Aun cuando fuesen contestadas todas las cuestiones con sentido, habríamos hecho todavía poco para el dominio de la vida. Los problemas de la vida, tienen que ser superados en la vida misma fuera de la ciencia. Así, por ejemplo, no existe un "problema de la muerte", de índole filosófica. Lo que hay en los enunciados científicos sobre la muerte, pertenece a la biología y no a la filosofía. Si, además, se habla de un problema "existencial" de la muerte ya no se trata de planteamiento de cuestiones teóricas, sino, por ejemplo, de que yo estoy conmovido por la muerte de mi prójimo y por la certeza de mi propia muerte. Acabar con este problema es un asunto práctico, ninguna teoría científica como quiera que esté constituida, puede hacer algo en favor de esto.

La concepción aquí descripta del criterio empirista del sentido ha resultado demasiado estrecha. Una nueva formulación de este criterio que condujo a una ampliación considerable de la clase de los enunciados con sentido, se encuentra en las investigaciones de Carnap sobre la susceptibilidad de confirmación y examinabilidad de proposiciones empíricas (p. 464 ss.). Una nueva moderación importante de este cri-

terio, la ha dado Carnap recientemente, en su análisis de los conceptos teóricos (*Cfr.* cap. X, 2 c) (1).

5. Estructura del conocimiento empírico.

(a) *El sistema de la constitución de los conceptos empíricos ("La estructura lógica del mundo" de Carnap).*

Toda ciencia contiene conceptos y enunciados. Ambos tienen que disponerse en una conexión sistemática. La conexión sistemática de los enunciados se alcanza tan pronto como la ciencia respectiva se estructura de manera axiomática. La conexión sistemática de los conceptos se establece tan pronto como éstos se reducen a unos pocos conceptos fundamentales. Las investigaciones de los científicos especialistas se orientan, con preferencia, hacia el primer problema, ocupándose, por regla general, sólo de manera secundaria con la cuestión del nexo de los conceptos. Carnap trató de remediar esta deficiencia en la primera de sus obras más grandes.

Para los conceptos lógicos y matemáticos, el problema de su conexión y el de la posibilidad de ser reducidos a unos pocos conceptos fundamentales ha sido tratado detenidamente, desde G. Frege, sobre todo por Russell y Whitehead en los *Principia Mathematica* y en sistemas posteriores del logicismo (*Cfr.* cap. X, Ib). Carnap se dedicó en su obra "Logischen Aufban der Welt" ("Estructura lógica del mundo") a la tarea aún mucho más difícil y amplia de hacer algo análogo para los conceptos empíricos. No se limitó a sistematizar los conceptos *de una* determinada ciencia empírica sino que en seguida, hizo el intento de ordenar todos los conceptos empíricos en una sistemática conexión deductiva. Como el mismo Carnap hizo

(1) Para una exposición y discusión sistemática de las diversas concepciones del criterio empirista del sentido, *Cfr.* W. Stegmüller *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik* ("El problema de la verdad y la idea de la "semántica"), ps. 262-82.

resaltar se trataba aquí más de un proyecto de sistema que un sistema definitivo.

Conforme al principio fundamental del empirismo la *base del sistema* tiene que elegirse de manera tal que los conceptos básicos indefinidos se refieran de modo inmediato a lo mostrable, o sea a lo dado en forma de vivencia. Puesto que sólo la vivencia propia, mas no la vivencia ajena, puede ser considerada como inmediatamente dada, Carnap elige una base de "psiquis propia", que sólo contiene las vivencias conscientes de un sujeto. Este procedimiento fue designado por él como "solipsismo metódico". Esto de ningún modo debe entenderse, erróneamente, en un sentido metafísico, como si sólo se admitiera como existente un sujeto único, junto con sus vivencias. Antes bien, con ello no se mienta otra cosa que el simple hecho de que todos los conceptos empíricos deben reducirse a lo "vivido" o dado. Además, la determinación de la base, como base de *psiquis propia*, es un enunciado que, al comienzo, no puede hacerse dentro del sistema, sino que representa una caracterización del sistema traída desde afuera; pues lo dado, como tal, carece de sujeto, porque los conceptos del yo y de los otros sujetos sólo pueden constituirse sobre un grado muy posterior.

La fijación exacta de la base abarca dos cosas: la elección de los *elementos fundamentales* y la elección de las *relaciones fundamentales*. En calidad de elementos fundamentales del sistema no se eligen, como en Mach, elementos discontinuos de la sensación, sino *vivencias elementales*, es decir, la totalidad indivisa de lo vivido en un instante. Mediante esta fijación Carnap escapa al reproche de atomismo psíquico dirigido contra el positivismo de Mach. Como única relación fundamental del sistema se escoge la relación del *recuerdo de semejanzas*, es decir, la relación de semejanza entre una vivencia elemental (un lugar determinado en la corriente total de las vivencias) y otra (otro lugar en esta corriente vivencial). En la estructura sistemática, *sólo* esta relación fundamental es introducida como concepto básico, porque la clase de las vivencias elementales, puede ser definida como la esfera de esta relación.

La función importante de la relación fundamental se pone de manifiesto si se piensa que las vivencias elementales han sido escogidas como unidades que no es posible descomponer, de manera que queda descartado, desde el punto de vista lógico, un análisis propio de estas totalidades vivenciales. Lo único que puede decirse sobre ellas es que las otras vivencias elementales son semejantes. De este modo pueden constituirse círculos de semejanza de vivencias elementales, que pueden valer como sustituto de las cualidades que no es posible separar de estas vivencias. Este *procedimiento sintético* que, en la práctica, hace lo mismo que lo que podría hacer un análisis propio, se llama *cuasi-análisis*.

Carnap llama a su sistema *sistema de la constitución* de los conceptos empíricos. En él todo concepto real debe constituirse a partir de los conceptos fundamentales. *Constituir un concepto B a partir de otros conceptos* significa lo mismo que: *formular una regla general, según la cual* todos los *enunciados en los que aparece este concepto B son traducibles a aquellos enunciados en los cuales tan sólo aparecen aquellos otros conceptos*. Una regla de traducción de esta índole es una definición constitucional. Estas indicaciones podrían bastar para poner de manifiesto que Carnap trabaja en un proyecto francamente fantástico: es que si, por una parte, han de constituirse todos los conceptos empíricos y, por otra, como relación básica, sólo puede servir la relación mencionada (recuerdo de semejanzas), la tarea consistiría en reducir la totalidad de los conceptos empíricos a este concepto del recuerdo de semejanzas. En tal caso todos los enunciados científicos —cualquiera que sean las esferas objetivas a las que ellos se refieran— tendrían a la postre que ser transformados en aquellos enunciados que, salvo las expresiones lógicas, contienen una única constante descriptiva, o sea, una designación para esta relación del recuerdo de semejanza. Si más tarde resultó que este sistema de la constitución era defectuoso en diversos aspectos —los argumentos más contundentes en esta dirección proceden del mismo Carnap, por lo demás, como en la mayoría

de los trabajos de este autor, necesitados de revisión— ello significó un enorme trabajo mental, mediante el cual en múltiples aspectos se alcanzó una gran claridad: en la cuestión fundamental de las posibilidades y dificultades de las definiciones de conceptos empíricos y en el problema concreto de las relaciones de dependencia entre diversos conceptos. Desde Locke y Hume, los filósofos empiristas siempre han asegurado que tendría que ser posible reducir todos los conceptos empírico-científicos a lo inmediatamente dado en la percepción interna y externa. Pero bastaba con estas afirmaciones de principio; ellas siguieron siendo un programa no realizado hasta que Carnap trató de llevarlo a cabo. W. V. Quine, uno de los lógicos americanos más importantes de la actualidad, observa que Carnap ha logrado definir numerosos conceptos, de los cuales nadie hubiese imaginado que fueran definibles, en general, desde un punto de partida tan estrecho (1).

Para la realización de su programa Carnap tuvo que hacer amplio uso de la lógica moderna, en especial de la teoría de la relación. Además, tuvo que emplear el cálculo de clases, porque el método del cuasi-análisis consiste en reunir las vivencias elementales de clases, justamente los llamados círculos de semejanza. De acuerdo a la forma, las definiciones empleadas son definiciones en uso, mediante las cuales se evita la introducción de objetos ficticios, por ejemplo objetos ideales.

Una descripción del contenido de los grados individuales de la constitución, no es posible aquí; pero valgan las siguientes indicaciones (2): Conforme al método del cuasi-análisis se constituyen en primer término las *clases de cualidades* que representan cualidades de la sensación y del sentimiento. A partir de determinados ordenamientos de semejanza de estas clases de cualidades se logran las *clases de sentido* (clases de cualidades de una misma esfera del sentido). Entonces, las

(1) W. V. Quine, *From a Logical Point of View* ("Desde un punto de vista lógico"), Cambridge, Mass., 1953, p. 39.

(2) Para una descripción más detallada de este sistema, *Cfr.* V. Kraft, *Der Wiener Kreis* ("El círculo de Viena"), Viena, 1950, ps. 77-105.

esferas individuales del sentido pueden apartarse de manera puramente formal mediante un número de dimensiones correspondientes. Así, por ejemplo, el sentido de la vista se diferencia de las restantes esferas del sentido porque representa una formación de cinco dimensiones, debido a que los colores tienen tres dimensiones (matiz, saturación y brillo) y el campo visual posee, además, un orden espacial de dos dimensiones. Por último, en las esferas individuales del sentido pueden constituirse los componentes de las cualidades. Después del apartamiento de los lugares del campo visual, puede constituirse un primer orden espacial del campo visual y, finalmente, por el recuerdo, un orden temporal provisorio para las vivencias elementales.

Por consiguiente, el método del cuasi-análisis no conduce de lo individual-concreto (por ejemplo, las sensaciones) a lo más general, sino a la inversa, de lo más general a lo más especial. Las sensaciones es lo constituido en último término: una sensación se define como una pareja que consta de una vivencia elemental y una clase de cualidades.

Conforme a esta constitución de los objetos de psiquis propia se constituyen los grados superiores del concepto: primero, el *mundo de la percepción*, después el *mundo físico*, luego *el mundo de la conciencia ajena* y, finalmente, el *mundo de los objetos espirituales o culturales*. La parte final lo constituye el concepto de *realidad empírica*. Pero todos estos conceptos, en virtud de la elección del punto de partida, sólo representan, en última instancia, relaciones entre la psiquis propia (vivencias elementales). Así por ejemplo, las vivencias del prójimo están especialmente constituidas por cuasi-componentes de las vivencias propias.

Ya en el escrito sobre su teoría de la constitución, Carnap hace resaltar que la elección del punto de partida es completamente libre: en lugar de la base de la psiquis propia, también podría escogerse una base materialista en la cual todos los objetos psíquicos se reducen a lo físico. La realización de un sistema no excluye la del otro: "solipsismo" y "materialismo"

sólo representan diversas especies de sistemas de constitución. Tan pronto como éstos se elevan a tesis metafísicas sobre la esencia de los objetos ("todo objeto es, *según su esencia*, psíquico"; "todo objeto es, *según su esencia*, físico"), surge entre ellos la contradicción. Sin embargo, puesto que el concepto de esencia es un pseudo concepto filosófico, estos dos puntos de vista así formulados, son pseudotesis metafísicas.

Carnap mismo formuló más tarde dos objeciones fundamentales a su sistema de la constitución: en primer lugar ha resultado imposible reducir mediante definiciones todos los conceptos empíricos más complejos a otros. A los conceptos indefinibles pertenecen en primer lugar, todos los conceptos de disposiciones ("soluble", "frágil") y luego los conceptos teórico-abstractos de la ciencia natural ("electrón", "potencial de gravitación"). En esta cuestión de cómo, según Carnap, han de introducirse estos conceptos en la ciencia, volveremos en páginas posteriores. En segundo lugar, Carnap más tarde creyó que tenía que abandonar la base de la psiquis propia, en favor de una base fisicalista, porque sólo la última ofrece la segura garantía de ser un lenguaje apropiado para el trato con el lenguaje intersubjetivo y científico. Nos ocuparemos del fisicalismo en el parágrafo siguiente.

(b) *Fisicalismo y ciencia unitaria (teoría de von Neurath y Carnap).*

A menudo los filósofos han puesto de relieve la exigencia de que las ciencias particulares tendrían que reunirse en un sistema. La realización de esta exigencia, sin embargo, fracasó debido a que las diversas disciplinas científicas, conforme a la concepción tradicional, se distinguían entre sí en lo tocante a sus objetos, sus fuentes de conocimiento y sus métodos.

Hay razones forzosas, tanto prácticas como teóricas, en pro de la exigencia de la unificación del conocimiento científico. A las *razones prácticas* pertenece el hecho de que casi todos los científicos necesitan a veces traspasar el dominio de

su ciencia y recurrir a conocimientos de otros dominios de la ciencia. La explicación de un proceso tan complejo, como por ejemplo el de una percepción, es imposible sobre base puramente psicológica, pues las vivencias perceptivas se basan en procesos fisiológicos que, por su parte, son causados por estímulos físicos. Así pues, en un caso semejante tiene que emplearse un saber psicológico, fisiológico y físico. Mas, esto sólo es posible si los conceptos y leyes de los tres dominios científicos mencionados, pueden ser relacionados unos con otros. Una *razón teórica* importante en pro de la exigencia de la unificación, resulta del procedimiento de verificación de leyes generales de la naturaleza. Supongamos que un físico teórico ha formulado, de modo hipotético, una nueva ley. La corrección de esta hipótesis tiene que verificarse mediante observaciones o experimentos. Esto sucede, en principio, de modo tal que, con la ayuda de esta ley, se deriva y determina como pronóstico un fenómeno observable, si la predicción también se realiza de hecho. Ahora bien, parece que el teórico que ha formulado la hipótesis y el observador que la examina, usan lenguajes muy diferentes. El *observador* habla de los *datos de la percepción* y sólo emplea, por tal razón, aquellos conceptos que tienen por contenido propiedades y relaciones perceptibles. En cambio el teórico usa un lenguaje con un *sistema de conceptos abstractos* ("electrón", "función ψ de Schrödinger" y cosas por el estilo), que se refiere al mundo del físico teórico, "poco sensible", "carente de cualidad" y muy diferente al mundo de la percepción. Para esta diversidad de los dos sistemas, el conceptual y el lingüístico, sólo puede ser aparente; pues de otro modo estaría descartado desde el punto de vista lógico el hecho de que los enunciados del observador podrían servir para apoyar o trastornar los enunciados del teórico: entre los enunciados de ambos lenguajes que trabajan con un sistema de conceptos totalmente diverso y que, por lo tanto, tampoco son traducibles entre sí, no puede haber ningún tipo de relación lógica, como por ejemplo la relación del carácter deducible o la de contradicción; en cambio, la perturbación de una teoría,

por ejemplo, a raíz de las observaciones, sólo podría realizarse debido a que las aserciones que se podrían *derivar lógicamente* de la teoría, están *en contradicción* con los enunciados del observador.

De ahí que en el Círculo de Viena se haya defendido con firmeza la idea de la *ciencia unitaria* y formulado la exigencia de precisar un *lenguaje unitario de la ciencia*, en el que puede expresarse toda tesis científica. Un lenguaje semejante tiene que llenar dos requisitos: en primer término, tiene que ser un *lenguaje intersubjetivo*, es decir, un lenguaje que sea accesible a todos y cuyos signos posean las mismas significaciones para todos. En segundo lugar, tiene que tratarse de un *lenguaje universal*, en el cual pueda expresarse cualquier situación objetiva. Neurath y Carnap defendieron, ante todo, la opinión de que sólo el lenguaje de la física llena estos dos requisitos. De ahí proviene la designación de "*fisicalismo*". Puesto que el lenguaje físico es un lenguaje puramente cuantitativo, en cuyos enunciados completos sólo se emplean conceptos métricos, Carnap, más tarde atenuó la tesis fisicalista de manera que sólo se trataría de un "*lenguaje de cosas*" o "*lenguaje del mundo material*" que, junto con los conceptos cuantitativos, también podría contener conceptos cualitativos, suponiendo que sólo se refieran a propiedades observables de las cosas y relaciones observables entre cosas. Si en lo que se sigue se habla de fisicalismo, debe entenderse por ello esta tesis atenuada. En todo caso ha de tenerse en cuenta que el fisicalismo, en sus dos formas, sólo exige que los predicados físicos tienen que ser los predicados fundamentales del lenguaje unitario de la ciencia. De ningún modo se una a ello la afirmación de que todas las legalidades tienen que ser reducidas a leyes físicas.

El hecho de que el lenguaje de cosas llene el primer requisito de la *intersubjetividad*, no necesita de un mayor comentario. Carnap señala que aquí no existe una necesidad lógica, sino más bien una circunstancia empírica más afortunada: divergencias de opinión entre diversas personas sobre

temperatura, longitud, frecuencias oscilatorias, etc. pueden, en principio, ser allanadas dentro de los límites alcanzables de exactitud. Lo mismo vale para los enunciados no cuantitativos del lenguaje de cosas. En principio, siempre es posible alcanzar un acuerdo entre diversas personas en las afirmaciones sobre estados y procesos del mundo físico. En ello se manifiesta, precisamente, la intersubjetividad del mundo material o de los enunciados dirigidos a él. En cambio, una proposición sobre las vivencias subjetivas posee una mera significación monológica; ella sólo tiene sentido para el ser que exprese la proposición y para nadie más. Por lo tanto, una proposición semejante no puede tener cabida en la ciencia. Los conceptos físicos no sólo son intersubjetivos, sino incluso *intersensuales*: toda constatación física puede efectuarse en una única esfera de sentido. Los instrumentos de medición física pueden construirse de modo tal que toda lectura de los indicadores tiene lugar en la esfera visual pero también de manera tal, que sólo se emplean señales acústicas o táctiles (por ejemplo la construcción del espectroscopio táctil de correspondencia recíproca para la visión, fotografía y audición); inclusive una persona completamente ciega y a la vez sorda podría practicar todas las observaciones físicas que se exigen para la verificación de hipótesis físicas.

Más difícil es la demostración de la *universalidad* del lenguaje físico (o del lenguaje de cosas). Para ello tiene que mostrarse que también todos los enunciados de la psicología y de las ciencias de la cultura son representables en este lenguaje. De hecho, también esta opinión ha sido sostenida. Así Carnap ha destacado el hecho de que enunciados sobre la psiquis ajena pueden traducirse a enunciados sobre la conducta de otros hombres, en especial sobre su disposición a reaccionar de una manera u otra a determinados estímulos (y en un estado superior de evolución de la psicología a enunciados sobre procesos de su sistema nervioso central). También esta tesis durante algún tiempo fue sostenida en forma más radical: mientras la argumentación acerca de la posibilidad de traducción

de enunciados psicológicos a proposiciones sobre lo corporal aún supone que, en primer lugar, existen dos clases diferentes de enunciados y que, por eso, los enunciados psicológicos tratan originariamente de sucesos de conciencia y sólo después se traducen al lenguaje físico, desde ahora en adelante se dice que el único *sentido* de los enunciados psicológicos consiste en hablar de procesos en el cuerpo del sujeto correspondiente. Este punto de vista resultó de la concurrencia del requisito radical de la verificabilidad y de la tesis de que sólo los enunciados sobre lo corporal, son inteligibles y verificables por vía intersubjetiva. *El contenido lógico de un enunciado sobre lo psíquico* tiene que consistir en las conclusiones verificables que puedan derivarse de este enunciado, y dichas conclusiones sólo pueden consistir, de acuerdo con lo dicho más arriba, *en proposiciones sobre las propiedades corpóreas, relaciones y procesos.* Del contenido lógico de enunciados psicológicos hay que separar, de manera rigurosa, las *representaciones concomitantes*, que están unidas a estos enunciados y se refieren a las vivencias anímicas del prójimo; dichas representaciones son superfluas y no pertenecen al contenido de tales enunciados. La aseveración de que los hombres, fuera de los procesos corporales observables en ellos, aún tienen vivencias anímicas no se puede formular en un lenguaje científico intersubjetivo y, por lo tanto, representa una pseudoproposición carente de sentido. El *behaviorismo* no es *un* modo posible de cultivar la psicología sino *la única forma lógicamente posible* de esta ciencia.

Mediante consideraciones análogas se trató de mostrar que todos los enunciados de las ciencias del espíritu también tienen que ser concebidos como proposiciones del lenguaje de cosas verificables por vía intersubjetiva. Inclusive los enunciados de un sujeto *X*, sobre sus propias vivencias han de interpretarse así; pues, para otro sujeto *Y* los enunciados del sujeto *X* tienen sentido en la medida que son verificables. Para *Y* sólo es verificable en los enunciados de *X* sobre sus vivencias aquello que concierne al cuerpo de *X*.

El fisicalismo es un ejemplo de una consecuencia que

parece ser inevitable si uno se aferra de manera inflexible a la exigencia de la verificabilidad intersubjetiva de todos los enunciados. Sin embargo, ha resultado que la tesis fisicalista, aun en su forma atenuada, no es sostenible sin otras modificaciones decisivas. La dificultad principal reside en la imposibilidad de una definición puramente behaviorista de los conceptos psicológicos fundamentales. Es que no es posible reemplazar una proposición psicológica elemental (por ejemplo "El ser *X* está ahora enojado") por una conjunción finita de enunciados sobre reacciones físicas que pueden precisarse y otros modos de comportamiento (1). Para una apreciación actual del fisicalismo tendría que recurrirse, ante todo, a la caracterización de Carnap, sobre los conceptos teóricos. Una investigación profunda sobre las diversas posibilidades de formulación de enunciados psicológicos y sus relaciones recíprocas lo ha practicado, recientemente, H. Feigl. (*Cfr.* cap. X, 2 c y 3 c).

(c) *La teoría de la falsación de K. Popper.*

Popper, en su análisis del procedimiento de verificación de hipótesis y teorías de la ciencia natural, ha tratado de mostrar tres cosas: en primer término, que la exigencia radical de la verificabilidad empírica no solo dejaría de lado enunciados metafísicos, sino que tendría como consecuencia la destrucción de todo el conocimiento científico natural, porque la mayoría de las proposiciones de la ciencia natural no son verificables. En segundo término, que ni siquiera se puede hablar de una confirmación inductiva de las teorías científico-naturales y que tampoco el concepto a probabilidad de las hipótesis representa un medio para apreciar dichas hipótesis, porque, de

(1) Las dificultades de la definición de conceptos psicológicos son, en principio, exactamente análogas a las dificultades sobre el fenomenalismo que se indican en mi tratado a que se hace referencia más arriba (p. 422), las cuales aparecen cuando se intenta traducir enunciados sobre cosas físicas a enunciados sobre lo dado (fenómenos). *Cfr.* también la crítica en V. Kraft, *Der Wiener Kreis*, p. 154 ss.

ningún modo, es posible definir un concepto pleno de sentido acerca de la probabilidad de las hipótesis; en tercer lugar, que, por lo tanto, el procedimiento de verificación que se utiliza para las teorías de la ciencia natural, tiene que analizarse sin el empleo del concepto de verificabilidad y también sin el uso de los conceptos de inducción y de probabilidad de las hipótesis.

El hecho de que las leyes de la naturaleza no son verificables se basa en que ellas tienen la forma de ilimitadas proposiciones universales y, de este modo, encierran en sí un ilimitado número de casos aplicables, mientras que nosotros sólo podemos practicar un número limitado de observaciones a los fines de la comprobación. Así, por ejemplo, la proposición "todo cobre conduce la electricidad" no llega a ser verificada, porque su verificación supondría que sería posible examinar todo el cobre del universo conforme a la propiedad enunciada, cosa que, como es natural, queda descartada. Entre los más recientes teóricos del conocimiento, los "finitistas" tratan de salvar la exigencia de la verificabilidad, no admitiendo las proposiciones de universalidad ilimitada; en apariencia, las proposiciones universales de carácter ilimitado, como las mencionadas, tendrían que concebirse, según esto, como relatos resumidos sobre los resultados de la observación obtenidos hasta la fecha, o sea, aproximadamente, en el sentido de "todo cobre examinado hasta la fecha condujo la electricidad". Esta interpretación, empero, contradice el hecho de que una de las funciones más importantes de las leyes de la naturaleza consiste en posibilitar los *pronósticos del futuro.* Si se interpretan las leyes conforme al procedimiento finitista, obtienen el carácter de relatos históricos sintéticos sobre observaciones pasadas y, de este modo, nunca podrían emplearse para hacer predicciones sobre el futuro.

Por consiguiente, debe admitirse el hecho de que las proposiciones universales no pueden ser verificadas mediante un número finito de observaciones; pero la mayoría de las veces se busca esta salida: estas proposiciones pueden justificarse me-

diante una *conclusión inductiva*; de ahí que sean válidas, al menos con una probabilidad más o menos grande. De un número limitado de observaciones de trozos aislados de cobre, por ejemplo, ninguna conclusión deductiva conduce, en verdad, a la proposición de que todo cobre es conductor de la electricidad, pero sí una conclusión inductiva. Asimismo, una conclusión inductiva, de las observaciones de cisnes blancos separados, nos conduciría a la aserción de que todos los cisnes son blancos. Contra este procedimiento de la conclusión inductiva no podría objetarse que ya no podría ser correcto, porque en el caso de la segunda afirmación, por ejemplo, se sabe, por el descubrimiento de cisnes negros en Australia, que la generalización inferida es falsa. Pues las leyes inferidas por inducción deben valer no con una seguridad absoluta sino sólo con una determinada probabilidad. E inclusive afirmaciones de una alta probabilidad, podrían mostrarse a la postre como falsas; la proposición sobre el color del cisne constituye —así podría argumentarse— un ejemplo en favor de ello, porque tal proposición, frente al descubrimiento de cisnes negros, representaba una hipótesis que vale con una alta probabilidad.

Popper, en cambio, rechaza la idea de una conclusión inductiva. Es que las conclusiones inductivas sólo podrían darse si existiera un *principio inductivo*, es decir una regla general, conforme a la cual tendrían que llevarse a cabo tales conclusiones. Este principio tendría que poder formularse en una proposición general. Pero, ¿qué clase de proposición debería ser ésta? No podría tratarse de un enunciado analítico, porque en tal caso la conclusión no sería, en verdad, inductiva sino deductiva. Si, por el contrario, se tratara de una proposición sintética, tendría que apoyarse en la experiencia, conforme al principio básico del empirismo. Si se tratara de un enunciado general, dicho apoyo no podría consistir en una verificación. Por consiguiente, el principio tendría que inferirse por vía inductiva. Pero ésta conduce a un regreso al infinito: la cuestión acerca de la legitimidad del principio de la inducción es exactamente la cuestión de la legitimidad de

la admisión de hipótesis generales, o sea, aquella cuestión que ha motivado la introducción de este principio. Así pues, se tendría que admitir un principio inductivo de orden superior para fundamentar el primer principio inductivo que, por su parte, habría que fundarlo empíricamente y así in infinitum. *Esto muestra que no puede haber tal principio de inducción y conclusiones inductivas basadas en él.*

Tampoco a la expresión "*probabilidad de las hipótesis*" se une, según Popper, un significado claro. Si en ella se toma por base el concepto de probabilidad de los acontecimientos (= la frecuencia relativa de una serie de sucesos dentro de una serie de referencias) —por ejemplo si la probabilidad de arrojar con un dado el número seis representa la frecuencia relativa de las jugadas con el seis dentro de la totalidad de las jugadas con este dado—, habría que entender por probabilidad de enunciados la frecuencia relativa de verdad de este enunciado dentro de una serie de enunciados. Sin embargo, fracasa el intento de obtener por este medio un concepto utilizable de la probabilidad de las hipótesis. Si, por ejemplo, se concibe una hipótesis general como una serie de proposiciones, o sea, como una serie infinita de proposiciones singulares derivables de ella, la frecuencia relativa de la verdad de estas proposiciones tendría que servir para juzgar la probabilidad de verdad de la hipótesis. Esto traería consigo la consecuencia del todo absurda de que una hipótesis, en tal caso, tendría una probabilidad de ½, si a ella se opusiera término medio, cada segunda proposición de la serie. Absurdos análogos surgen, como Popper lo mostró mediante análisis sagaces, en todos los otros intentos de reducir el concepto de la probabilidad de las hipótesis al concepto de la frecuencia relativa de la verdad.

Con esto no sólo se elimina la verificabilidad de las leyes naturales sino también su posibilidad de inferencia inductiva, lo mismo que su apreciación como más o menos probable. Popper coloca en lugar del método inductivo, *el método deductivo de la verificación de teorías empíricas.* Además, las preguntas "¿cómo llegamos a las hipótesis o teorías?" y "¿cómo

verificamos las teorías?", tienen que separarse de manera rigurosa. La primera pregunta es de naturaleza psicológica y no lógico-científica. Las teorías son ideas, descubrimientos, a las que no conduce ninguna vía racional de las observaciones realizadas. Sólo si ha sido formulada una hipótesis, se toma en cuenta la cuestión de su verificabilidad. Esta verificación consiste, según Popper, en el hecho de que se trata de *falsar* (es decir, refutar) las hipótesis. La posibilidad de falsación de hipótesis generales se basa en el hecho de que se trata de proposiciones universales que son convertibles a proposiciones de la clase "no-hay". La proposición "todo cisne es blanco" es equivalente, desde el punto de vista lógico, a "no hay cisne que no sea blanco". Si en algún lugar se observa un cisne que no es blanco, este acontecimiento puede, por de pronto, ser fijado en una proposición singular de la clase "hay": "en un lugar del espacio y en un punto del tiempo hay cisnes que no son blancos". Tales aserciones singulares sobre la existencia, que hablan de propiedades y procesos observables y, por tanto, verificables de manera intersubjetiva, los llama Popper *proposiciones de la base*, porque ellas constituyen la base para el examen crítico (falsificación) de hipótesis generales. Es que de la proposición de la base que se acaba de mencionar, puede deducirse la proposición general de la existencia "hay cisnes que no son blancos" y esta proposición está en contradicción lógica con la proposición "no hay ningún cisne que no sea blanco" que, por su parte, era equivalente con la hipótesis primitiva.

La exigencia empirista de que las hipótesis tienen que ser verificables en la experiencia, ha de interpretarse, según Popper de modo tal, que aquí se trata de enunciados falsables —naturalmente, esta palabra entendida en el sentido arriba indicado de la *posibilidad lógica* de una falsación. Por este motivo y no por la verificabilidad o posibilidad de inferencia inductiva, se distinguen los enunciados empíricos de las proposiciones de la metafísica. Pero, ¿en qué consiste, entonces, *la confirmación positiva de una teoría empírica*? Ella consiste

en que la teoría ha resistido a todos los intentos anteriores de falsación. Por lo tanto, si decimos que está empíricamente bien confirmada, en el fondo no quiere decir otra cosa que *en todos los anteriores intentos de hacer fracasar la teoría en la experiencia, nosotros mismos hemos fracasado.* Si, por el contrario, una teoría contradice reconocidas proposiciones de la base, ella es falsada y tiene que reemplazarse por otra. En este lugar se presenta una cierta complicación en la teoría de Popper, debido a que la contradicción entre una teoría y proposiciones de la base reconocidas, según él, sólo representa una condición necesaria, pero no suficiente para la falsación de la teoría. Esta última sólo puede considerarse como refutada en el caso de que esté en contradicción con un *efecto repetible.*

Popper, además, ha tratado de fijar, mediante algunas reglas, el *grado* de verificabilidad empírica de las hipótesis —y esto, según él, significa otra vez el grado de falsabilidad—. Si se designa a la totalidad de las proposiciones de la base lógicamente posibles, que podrían falsar un enunciado, como la clase de las posibilidades de falsación de este enunciado, una regla semejante significaría, por ejemplo, que una proposición A es más verificable (es decir, falsable en grado superior) que una proposición B, si la clase de posibilidades de falsación de B está contenida en la clase de posibilidades de falsación de A.

Debemos mencionar aquí que, no obstante los argumentos de Popper, Carnap más tarde estructuró una teoría de la conclusión inductiva, a describir más adelante.

(d) *Susceptibilidad de confirmación y examinabilidad de proposiciones empíricas. Nueva concepción del criterio del sentido empirista a través de Carnap.*

Las investigaciones de Popper han producido un efecto muy estimulante en las investigaciones lógico-científicas, que le siguen. Así, sobre todo Carnap, ha tratado de llegar a las

determinaciones más generales y precisas para mejorar de este modo la comprensión de la estructura del conocimiento empírico. Al mismo tiempo quiso ofrecer una nueva concepción del criterio empirista del sentido, que es mucho más tolerante que la exigencia originaria de verificabilidad y que también trasciende en mucho el principio de falsación de Popper.

Puede mostrarse fácilmente que el deslinde que hace Popper de los enunciados empíricos frente a los enunciados metafísicos, es insatisfactorio. Conforme al mismo sólo los enunciados falsables podrían reconocerse como empíricamente plenos de sentido. Con esto llegaría a condenarse toda hipótesis de la existencia pura proveniente del conocimiento empírico-científico (por ejemplo la hipótesis de la existencia de un planeta nuevo hasta ahora no observado en el telescopio); pues una proposición general de la clase "hay" no es falsable, por la misma razón que una proposición universal no es verificable: para falsar una proposición existencial, tendría que explorarse todo el universo y al final de esta exploración comprobar que no hay en él un objeto con la propiedad indicada. Con mayor razón, conforme al procedimiento de Popper tendrían que prohibirse todos los enunciados en los cuales aparecen uno o más "hay", junto con uno o más "todo(s)". Es evidente que un enunciado de tal índole no es ni verificable ni falsable. Sin embargo, en las ciencias naturales, uno se ve, a veces, precisado a formular hipótesis de tal estructura compleja. Hasta es posible indicar propiedades de cosas individuales, empíricamente plenas de sentido, las cuales están de tal modo dispuestas que una proposición según la cual una cosa posee esta propiedad, no es ni verificable ni falsable. Sea por ejemplo a un objeto individual observable. La propiedad M debe corresponder a esta cosa a, exactamente en el caso de que existe un objeto (concreto), que está más alejado de a que todos los restantes objetos. Puesto que la propiedad de relación aquí empleada "z está más lejos de x que y de x", de seguro tiene por contenido algo observable, también tiene que reconocerse como observable a la propiedad

M. La aserción de que *a* tiene esta propiedad *M*, sin embargo, no es ni demostrable ni refutable con ayuda de un número finito de observaciones; la verificación queda descartada a causa del "todo(s)" que aparece en la proposición de la definición de *M* y la falsación queda excluida debido al "hay" que aparece en ella.

Carnap propone, por eso, reemplazar los conceptos de verificabilidad y falsabilidad por los conceptos mucho más generales de la *susceptibilidad de confirmación y examinabilidad* de los enunciados.

Las definiciones de estos dos conceptos que nos da Carnap, son muy complicadas, sobre todo porque él toma por base un sistema de lenguaje estructurado conforme a reglas precisas y, además, opera con las series de clases proposicionales finitas e infinitas para alcanzar la generalidad requerida. Al respecto nos tenemos que limitar a ciertas indicaciones. Se emplea al mismo tiempo un procedimiento simplificado.

Carnap divide en dos partes sus análisis de la confirmación y examen de enunciados: en la primera parte se investiga la relación de *reductibilidad* de la confirmación de una proposición, a otras proposiciones. Estos exámenes pertenecen a la *lógica pura*. En ella sólo se opera con el concepto de consecuencia lógica que no puede construirse ni como concepto semántico ni como concepto sintáctico (*Cfr.* el siguiente parágrafo). Sólo en la segunda parte se introducen los conceptos de *susceptibilidad* de *confirmación* y *examinabilidad* de proposiciones. Esta parte pertenece a la *metodología empírica*, porque aquí tienen que emplearse los conceptos fundamentales, no-lógicos que trascienden los conceptos puramente lógicos.

Para la reductibilidad de la confirmación de un enunciado a otros enunciados podemos partir del hecho de que como base de la confirmación sólo está a nuestro alcance una clase finita *c* de enunciados. Esta base consistirá en el empleo práctico de un número finito de proposiciones aceptadas, referentes a la observación; provisoriamente, debe prescindirse por completo del problema de qué clase de proposiciones están contenidas

en *c*: proposiciones, observaciones u otras. De todos los enunciados que resultan lógicamente de las proposiciones de la clase *c*, puede decirse que su confirmación es *por completo reducible* a la de la clase de proposiciones *c*. Esta expresión se justifica en lo siguiente: si podemos presuponer que los enunciados pertenecientes a *c* están en cierta medida confirmados por vía empírica, es patente que todos los enunciados que resultan de ellos por deducciones puramente lógicas, están confirmados en la misma medida; así pues, la confirmación de los últimos ha sido reducida por completo a la de los primeros.

Para poder comprender los otros casos más complicados de reductibilidad de la confirmación, empleamos el concepto complementario de la *generalización universal*. Supongamos que de *r* cosas b_1, b_2, b_r de una determinada especie se ha comprobado que poseen la propiedad *P*. Estos resultados pueden ser expresados en *r* proposiciones singulares ("b_1 tiene la propiedad *P*", abreviado: "Pb_1", también "Pb_2", etc.). Decimos en tal caso que la proposición según la cual todos los objetos de la clase indicada que poseen la propiedad *P* fue obtenida de estas proposiciones *r* por generalización universal (esta proposición es abreviada, de manera simbólica, mediante "(x) Px" (léase: "para todo x vale: x tiene la propiedad *P*"). En este caso no puede afirmarse que la proposición universal es confirmada en el mismo grado que las proposiciones singulares que aquí se alegan; pues ella supera ampliamente su contenido, porque posee infinitos casos de aplicación. No obstante, esta proposición universal se confirma en cierta medida mediante las proposiciones singulares mencionadas, aunque, por regla general, no en el grado en que son confirmadas estas mismas proposiciones singulares. En tal caso puede hablarse de la confirmación incompleta de la proposición universal mediante las correspondientes proposiciones singulares (más preciso: de la directa confirmación incompleta mediante aquellas proposiciones, porque no se emplean otros miembros intermediarios).

Si partimos otra vez de la clase finita de proposiciones *c*,

queremos decir que la confirmación de todas las proposiciones que se obtienen de enunciados (algunos o todos) de la clase *c* mediante la generalización universal es *reducible a la de la clase c de manera directamente incompleta.*

Podemos hablar de la *reductibilidad directa* de la confirmación en caso de que exista la reductibilidad completa de la confirmación o la reductibilidad directamente incompleta de la confirmación.

Por último, puede decirse de modo muy general que la confirmación de una proposición *p* ha sido *reducida* a aquellas de la confirmación de la clase *c*, cuando puede indicarse una serie finita de proposiciones comenzando con las proposiciones de *c*, de tal manera que la confirmación de cada proposición de esta serie es directamente reducible a la confirmación de proposiciones que le preceden en la serie y la proposición *p* constituye el último miembro de esta serie. Los pasos que conducen desde las proposiciones de *c* a la proposición *p* que se pretende, constan por lo tanto, en parte de deducciones lógicas y en parte de generalización universales.

Si la confirmación de una proposición es reducible a la confirmación de una clase *c* de proposiciones, pero no de manera directa, debe hablarse de *reductibilidad indirecta* de la confirmación. Y si existe la reductibilidad de la confirmación, pero no la reductibilidad completa, hablamos de la *reductibilidad incompleta de la confirmación*. Esta última, por lo tanto, existe en todos los casos fuera del primero, y la reductibilidad indirecta de la confirmación en todos los casos fuera de los dos primeros. Por consiguiente, esta reductibilidad indirecta de la confirmación presupone que tiene que efectuarse por lo menos, o un paso de deducción lógica y una generalización universal, o dos generalizaciones universales, para, desde *c*, llegar a la proposición correspondiente.

Para ilustrar el concepto de reductibilidad indirecta de la comprobación tomamos el ejemplo antes dado según el cual el objeto *a* posee la propiedad *M* (allí definida). Sean c_1, ... c_n, *d* otros objetos y podrían existir *n* proposiciones que,

juntas, dicen que *d* está más lejos de *a* que cada uno de los objetos c_i $(1 \leq i \leq n)$. Supongamos que estas *n* proposiciones constituyen el resultado de observaciones y, por tal razón, pueden considerarse como proposiciones de observaciones bien confirmadas. Ellas podrían reunirse en la clase *c* de enunciados, que debe constituir la base para la comprobación de otros enunciados. Es evidente que de cada una de estas *n* proposiciones puede obtenerse, por generalización universal (con respecto a c_i), la proposición: "*d* está más lejos de *a* que todos los restantes objetos" (1). La confirmación de esta frase (1) es, por definición, reducible de manera directamente incompleta a la confirmación de las proposiciones de *c*. De (1) se obtiene luego, mediante un paso de deducción puramente lógica, la proposición: "hay un objeto que está más alejado de *a* que todos los restantes objetos" (2). Esta proposición (2) es precisamente la primera proposición, de que *a* posee la propiedad *M*. La confirmación de (2) es, por definición, reducible, por completo, a la de la proposición (1). Puesto que la confirmación de (1) por su parte era reducible de manera directamente incompleta a la comprobación de *c*, con ello la confirmación de la proposición (2) ha sido reconocida como indirectamente reducible a la de *c*. Este ejemplo muestra *que es posible una confirmación indirecta de la proposición* (2), *aunque ella no sea ni verificable ni falsable.* Esto permitiría poner de manifiesto la generalización de que está contenida en esta nueva determinación conceptual frente a los conceptos anteriores de *verificabilidad* y *falsabilidad.* Este procedimiento, como es natural, también es aplicable a muchos enunciados más complejos que contienen numerosos "todo(s)" y "hay".

Pero hasta ahora no se ha obtenido el concepto mismo de susceptibilidad de confirmación, sino sólo el concepto de reductibilidad de la comprobación de enunciados. El concepto de la susceptibilidad de confirmación sólo puede introducirse dentro de la metodología empírica, que hace uso de los conceptos de "observable", y "realizable". Estos dos conceptos

constituyen conceptos fundamentales indefinidos de la metodología empírica —su exacta definición tendría que tener lugar dentro de la psicología—, porque sólo aquí podrían ser aclarados: una propiedad *P* significa *observable* para una persona (o más general: para un organismo) si esta persona (este organismo) es capaz de decidir, bajo condiciones apropiadas, si un objeto tiene esta cualidad. Si, además, la persona correspondiente es capaz, bajo condiciones apropiadas, de realizar la propiedad en un determinado lugar (en una cosa), dicha propiedad debe llamarse *realizable.* Estos dos conceptos de observabilidad y realizabilidad, como es natural, también pueden trasladarse a relaciones. Un ejemplo para una cualidad observable pero no realizable existiría si "*P*" designa una determinada enfermedad que puede reconocerse a raíz de síntomas inequívocos mientras no se es capaz de producir artificialmente esta enfermedad.

Un enunciado en el cual a un determinado objeto se le adjudica una propiedad observable se llama *proposición de la observación.* Con ayuda de este concepto y con el empleo de las determinaciones conceptuales arriba mencionadas, ahora puede definirse que un enunciado debe calificarse *susceptible de confirmación* cuando su confirmación es reducible a la de una clase finita de proposiciones de observación. Además, puede hablarse en forma más precisa de susceptibilidad de confirmación completa, incompleta, directa e indirecta, según cuál de estas cuatro características muestre la reductibilidad de la confirmación.

El concepto de la realizabilidad sólo juega algún papel en la medida que, fuera de los predicados fundamentales que designan propiedades observables, puedan introducirse nuevos predicados. Aquí, a veces, se requiere que la introducción resulte mediante el llamado *método del examen.* Este consiste en que se indique una condición experimental y luego se determine que el nuevo predicado debe ser exacto, si de esta situación experimental se produce un resultado determinado. Además, la condición experimental tiene que ser *realizable* y

el resultado del experimento tiene que ser o en sí mismo observable o, en virtud de un método del examen ya introducido con anterioridad, comprobable de manera inequívoca. Los predicados que, o designan propiedades observables o son introducidos por métodos del examen se llaman *predicados examinables*. Una proposición que, en el sentido precedente, es susceptible de confirmación y, además, sólo contiene predicados examinables, se denomina *proposición examinable*. También aquí, desde luego, tienen lugar las especializaciones, resultando los conceptos de examinabilidad completa, incompleta, etc.

Ahora puede formularse el *principio fundamental del empirismo* que se expresa vagamente en la proposición "todo enunciado sintético se basa en experiencias". Carnap distingue cuatro modos diferentes de expresión de este principio, comenzando por el más riguroso hasta el más tolerante.

1. Exigencia de la *examinabilidad completa*: "todo enunciado sintético tiene que ser enteramente examinable".

2. Exigencia de la *susceptibilidad de confirmación completa*: "todo enunciado sintético tiene que ser susceptible de confirmación completa".

3. Exigencia de la *examinabilidad*: "todo enunciado sintético tiene que ser examinable".

4. Exigencia de la *susceptibilidad de confirmación*: "todo enunciado sintético tiene que ser susceptible de confirmación".

En todos los cuatro casos se requiere que los predicados que aparecen en el lenguaje se refieran a lo observable o puedan reducirse a aquellos predicados observables. En el primer y tercer casos se exige de manera complementaria, que tienen que conocerse los métodos de examen para la introducción de todo nuevo predicado. Los dos primeros modos de expresión representan precisiones de la exigencia originaria de verificabilidad. La susceptibilidad completa de confirmación o bien la

examinabilidad completa sólo es alcanzable para los enunciados de un lenguaje que no contiene aserciones universales y existenciales, de carácter general. Por las razones mencionadas anteriormente, estos dos modos de expresión del principio del empirismo tienen que considerarse como demasiado estrechos. Carnap propone que se fije la exigencia 4, que es la más completa. Ella supera el principio de falsación, porque al aceptarse se admite todo enunciado sintético susceptible de confirmación por la mera vía indirecta.

El criterio empirista del sentido ahora se formula mejor mediante la referencia a un lenguaje que llene la exigencia 4, arriba mencionada. El problema se divide, en tal caso, en dos clases de cuestiones: en un primer paso el lenguaje tiene que ser estructurado de tal modo que, en virtud de sus reglas sintácticas, siempre pueda decidirse, de manera unívoca, si una pretendida expresión es o no una proposición. Puesto que estas reglas pueden fijarse de manera diferente, este primer paso ya contiene una fijación libre. En un segundo paso la fijación tiene que resultar, entonces, en uno de los cuatro principios nombrados, o sea, aproximadamente, en la exigencia 4. En ella reside una segunda fijación. El lenguaje que satisface a esta condición complementaria puede ser denominado *lenguaje empirista.* Para éste ha de exigirse, sobre todo, que los predicados fundamentales indefinidos se refieran, exclusivamente, a lo observable; queda pendiente si como base ha de elegirse una fisicalista o una fenomenalista (como en el "Logischen Aufbau der Welt") o una combinación de ambas. Todos los predicados restantes tienen que reducirse a los predicados fundamentales. Por lo demás, el lenguaje puede contener enunciados complejos a discreción, o sea por una parte enunciados que se forman mediante signos de encadenamiento lógico como "y", "o", "no", "si... en tal caso...", de enunciados más simples. Pero, por otra parte, también aserciones universales y existenciales de carácter general, en las cuales ahora también se admite por parte del empirismo toda combinación admisible desde el punto de vista sintáctico, mediante las expresiones

"todo(s)", "hay", "no", "y", etc., porque conforme a las anteriores reflexiones sobre tales enunciados, no salen del dominio de los enunciados susceptibles de confirmación, por más complicada que fuere su estructura.

Ahora puede formularse, de manera definitiva, el criterio empirista del sentido: *para que un enunciado sintético pueda ser designado como empíricamente pleno de sentido, es necesario y suficiente que este enunciado sea constitutivo de un lenguaje empirista, o sea, un lenguaje estructurado conforme a reglas sintácticas precisas, cuyos enunciados completos sean susceptibles de confirmación.*

Las determinaciones de arriba han quedado indeterminadas en cierto respecto: se exigió que todo predicado tenía que ser reducible a predicados fundamentales; en caso de que se imponga la exigencia de la examinabilidad de toda proposición, la introducción de nuevos predicados tiene que efectuarse, además, con ayuda de métodos de examen. Ahora bien, ¿qué significa exactamente, esta reductibilidad? Mientras Carnap en el "Logischen Aufbau" aún creía en una reductibilidad puramente definidora, abandonó esta creencia en sus investigaciones sobre examen y confirmación de enunciados. Es que él había descubierto que los conceptos de disposiciones como "soluble en agua", "frágil", etc., en principio, no podrían ser introducidos mediante la definición. Por tal motivo, tuvo que desarrollar un nuevo procedimiento con el fin de mostrar para tales predicados la reductibilidad a los predicados fundamentales observables. Aquí hemos pasado por alto este punto porque se han producido posteriores investigaciones que tampoco satisfacen a este procedimiento. Carnap, entretanto, ha abandonado el pensamiento de una reductibilidad —sea definidora o de otro tipo— de todo concepto a los predicados fundamentales observables de un lenguaje empirista. Esta reductibilidad no existe para los llamados *conceptos teóricos.* Los conceptos de disposiciones que se acaban de mencionar ahora, también se añaden a los conceptos teóricos. Este punto será tratado con mayores detalles en el próximo capítulo. Pero desde ahora

tiene que mencionarse que de esto ha resultado *una nueva moderación del concepto empirista del sentido.* Mientras la ampliación del criterio del sentido, tratado en este parágrafo, tuvo por consecuencia la admisión a voluntad, de *enunciados* sintéticos complejos —no obstante se permaneció aferrado a la reductibilidad conceptual a lo dado en la observación— allí también se trató de calificar de admisible desde el punto de vista empirista, a los conceptos que, de ninguna manera, son reductibles a aquellos que tienen por contenido lo observable.

6. Semántica y sintaxis lógica (1).

(a) *Lógica, teoría de la ciencia y construcción del lenguaje.*

En el transcurso de las investigaciones de la *lógica formal* ha prevalecido cada vez más, en los últimos decenios, el convencimiento de que estas investigaciones sólo pueden llegar a resultados fructíferos y exactos, si el objeto de la investigación no lo constituyen productos psíquicos o racionales —como por ejemplo, representaciones y juicios— sino productos del lenguaje, en especial enunciados o proposiciones. Como ya se indicará, de hecho los conceptos lógicos más importantes, como por ejemplo los conceptos de verdad y de consecuencia lógicas, sólo pueden precisarse respecto a un sistema lingüístico.

Con esta tendencia marcha de acuerdo el desarrollo de la *teoría moderna de la ciencia* en cuyo perfeccionamiento nuevamente Carnap ha participado de manera decisiva. Ya en los parágrafos precedentes se ha puesto claramente de manifiesto que todo concepto importante de una teoría del conocimiento empírico también se refiere al lenguaje. Allí aparecen cuestiones como éstas: si un enunciado es verificable o falsable; si una clase de proposiciones de observación cons-

(1) Para un tratamiento detenido de las cuestiones que aquí sólo se insinúan *Cfr.* W. Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Viena, 1957.

tituye una confirmación (directa o indirecta, completa o incompleta) para una proposición admitida como hipotética, además si dos teorías propuestas (o sea sistemas de proposiciones) son o no son conciliables entre sí desde el punto de vista lógico, o bien, si una resulta de la otra de manera lógica; o, para dar todavía un ejemplo concreto, si la proposición de la constancia de la velocidad de la luz, defendida por la teoría de la relatividad, es una proposición empírica o una fijación. Por lo tanto siempre se trata de cuestiones que tienen por tema relaciones entre enunciados o clases y sistemas completos de enunciados.

Carnap designa a esta especie de exposición de problemas y resultados lógico-científicos, *lenguaje formal* y lo distingue del *lenguaje de contenido* de las teorías tradicionales del conocimiento. En el lenguaje de contenido se usan expresiones como "objeto", "contenido objetivo", "datos de los sentidos", "experiencias", "sujeto cognoscente", "relación entre sujeto cognoscente y sujeto conocido" y cosas por el estilo. Esta exposición de problemas y soluciones, que posee contenido, encierra en sí el gran peligro de provocar pseudocuestiones sin sentido acerca de la naturaleza o la esencia de las especies de objetos y de las relaciones entre ellos. Así, el positivismo de la inmanencia y el llamado fenomenalismo afirmaba que los objetos físicos son construcciones de datos de los sentidos; el realismo, en cambio, defiende la tesis de que los objetos no se construyen de los datos de los sentidos, sino que el sujeto cognoscente conoce estos objetos con ayuda de tales datos. Según Carnap, en ambos puntos de vista se sostienen *pseudotesis*. Esto se hace visible tan pronto como tales enunciados se traducen al lenguaje formal. En tal caso, la primera aserción, por ejemplo, se transforma en el enunciado: "todo enunciado sobre objetos físicos es reducible a (traducible a) proposiciones sobre datos de los sentidos". Esta formulación no sólo tiene la ventaja de que desaparece la poco fructífera disputa acerca de la "verdadera esencia de los objetos físicos", sino que se pone de manifiesto *la relatividad a un lenguaje del enunciado*

correspondiente. Es que si se sostiene que una proposición de una determinada especie es traducible a enunciados de otra especie, aparecen de inmediato estas cuestiones: ¿para qué lenguaje tiene validez esta traductibilidad?; ¿para todo lenguaje?; ¿para un determinado lenguaje que se encuentra en uso (por ejemplo el lenguaje de la física)?, ¿o para un lenguaje cuya estructura debe primero ser propuesta?, etc. Si se tiene en cuenta esto, puntos de vista filosóficos, en apariencia inconciliables se vuelven aserciones conciliables entre sí. La tesis de Mach de que todas las cosas "conforme a su esencia" no son nada más que complejos de datos de los sentidos (sensaciones) parece ser por completo incompatible con la concepción del materialismo según la cual todas las cosas constan de partículas físicas elementales como electrones, protones, etc. Después de su traslado al lenguaje formal la primera tesis dice, en cambio, que todo enunciado de cosas es traducible a un lenguaje de datos de los sentidos (lenguaje fenomenalístico) y la segunda tesis, que todo enunciado de cosas podría ser traducido a un lenguaje fisicalístico de determinada condición. Estas dos aserciones de ningún modo se excluyen, pues, primero puede construirse un lenguaje que satisfaga la primera tesis de traducción y, luego, un segundo lenguaje, en el cual se realice la segunda tesis de traducción.

Si las investigaciones lógicas y teórico-científicas se refieren a lo lingüístico, tiene que indicarse, con exactitud, el lenguaje correspondiente. Para determinaciones conceptuales más precisas el lenguaje corriente no es apropiado; en lugar del análisis de expresiones del lenguaje diario tiene que colocarse el estudio de lenguajes artificiales. Para obtener una visión panorámica de las diferentes especies de tales estudios y, al mismo tiempo, ver la diferencia entre las investigaciones lógicas o teórico-científicas y los análisis de la ciencia empírica del lenguaje, puede partirse de la siguiente división: toda investigación de sistemas de lenguaje pertenece a la *semiótica.* Esta puede dividirse de acuerdo a los tres factores que pueden distinguirse en todo lenguaje. Estos factores son: 1. El *utilizador*

del lenguaje; 2. Las *expresiones* (habladas o escritas) y 3. Aquello a lo cual se refiere el que habla: *designatum* de las expresiones, o bien la *significación* de estas expresiones que, eventualmente, se diferencia de lo anterior. Otro criterio de división distingue entre semiótica *empírica* y semiótica *pura*. En el primer caso se investigan lenguajes históricamente tradicionales; en el segundo, en cambio, no se consideran lenguajes ya existentes, sino que se estructuran, ante todo, lenguajes artificiales, es decir, lenguajes conforme a reglas precisas.

Si una investigación semiótica tiene en cuenta los factores nombrados: el hablante, la expresión y la significación (o bien, el designatum) pertenece a la *pragmática*. Tal investigación tiene que ser siempre empírica, porque la consideración de la particularidad del hablante sólo es posible en virtud de comprobaciones empíricas. En tanto se hace abstracción del hablante y sólo se consideran las expresiones y sus significados como designata, la investigación pertenece a la *semántica*. Si, finalmente, se hace abstracción de designata y significaciones de manera tal, que la investigación se limite a la estructura de las expresiones y relaciones estructurales entre expresiones, la consideración pertenece a la *sintaxis*.

Semántica y sintaxis no sólo se cultivan como ciencias empíricas sino también como ciencias puras. La semántica empírica y la sintaxis empírica pertenecen a la ciencia del lenguaje (por ejemplo la teoría de las significaciones y gramática del idioma inglés); la *semántica pura* y la *sintaxis pura*, en cambio, son disciplinas lógicas. Las dos últimas se diferencian por la naturaleza de sus reglas, conforme a las cuales se construyen los lenguajes artificiales aquí considerados. Ambas disciplinas se reúnen, a menudo, bajo el título de "estudio de lenguajes formalizados". Pero esta designación se limita, con frecuencia, a investigaciones sintácticas.

Para la semántica y sintaxis puras es de gran importancia la distinción entre *lenguaje de objetos* y el *metalenguaje*. El lenguaje de objetos es el lenguaje de símbolos artificiales

que debe ser estructurado al comienzo de las investigaciones, pero que aún no existe. El metalenguaje es aquel lenguaje en el cual se establecen las reglas que deben regir para el lenguaje de objetos; además, en el metalenguaje se formulan todos los resultados teóricos sobre el lenguaje de objetos. De ordinario se emplea como metalenguaje el lenguaje corriente. Es posible, también, volver a formalizar el metalenguaje; pero en tal caso, esta formulación tiene que realizarse en un meta-metalenguaje. La expresión "metalenguaje" obedece a que este lenguaje se utiliza para tratar el lenguaje de objetos. Un enunciado típico del metalenguaje existe, por ejemplo, cuando se comprueba que dos proposiciones del lenguaje de objetos son inconciliables entre sí, desde el punto de vista lógico. En la ciencia empírica del lenguaje, el lenguaje de objetos y el metalenguaje son, a menudo, idénticos (así, por ejemplo, cuando existe un tratado en idioma alemán sobre la gramática alemana o una investigación sobre el significado de expresiones inglesas en el idioma inglés). En la lógica, por el contrario, hay que aferrarse rigurosamente a esta distinción, porque de otro modo existe el peligro de que aparezcan antinomias semánticas.

(b) *Conceptos fundamentales de la semántica.*

El primer paso en la construcción de un sistema semántico S consiste en la fijación de un vocabulario del lenguaje de objetos a estructurar, es decir, en la disposición de una *tabla de signos* que contenga todos los símbolos que deben aparecer en el lenguaje de objetos. En un segundo paso se establecen las *reglas formales* de las cuales resulte qué combinaciones de signos son proposiciones de S. Constituyen el tercer paso las *reglas de interpretación*, mediante las cuales se indica la significación de las designaciones de individuos, predicados y proposiciones que aparecen en S —que son reunidos por Carnap bajo el nombre de "*designadores*"— es decir, aquello que en el lenguaje de la semántica se denomina "*in*

tensión". Las intensiones de predicados de un lugar, por ejemplo, son las cualidades designadas por estos predicados; las intensiones de proposiciones son las propuestas que expresan estas proposiciones. Finalmente, a esto hay que añadir las *reglas de aplicación* en las cuales se indica en qué han de emplearse de hecho, los designadores. Estas reglas se llaman también, *reglas de extensión*, porque las esferas de aplicación de designadores de ellas se llaman extensiones. La extensión de un predicado, por ejemplo, consiste en una clase de objetos, la extensión de una designación de individuos es el objeto al cual ésta se refiere. Las reglas de aplicación más importantes constituyen las *reglas de la verdad*. En ellas se formulan las condiciones de la verdad para todas las infinitas proposiciones del sistema. Esto sucede mediante una definición generalmente muy complicada del concepto "*verdadero en S*". El concepto de verdad es uno de los conceptos semánticos más importantes. Puesto que un sentido determinado, la comprensión de una proposición consiste en el conocimiento de sus condiciones de la verdad, puede decirse que, con la definición de la verdad, se asegura para el sistema semántico *S* una comprensión de todas las proposiciones formulables en *S*.

Para evitar la arbitrariedad en las definiciones de la verdad [1] se exige que estas definiciones tengan que satisfacer un *requisito de adecuación*. Aquí se aplica el pensamiento fundamental de la teoría de la concordancia de la verdad, o sea de que un enunciado de la forma "las cosas se comportan así o asá", es exactamente verdadero, en el caso de que las cosas realmente se conduzcan así o asá. Las objeciones hechas, con razón, por Brentano y otros contra las concepciones anteriores de esta teoría, quedan suprimidas porque la condición aludida logra una formulación lógicamente indiscutible. Es que se parte de la forma proposicional "*X* es *V* en el caso y

[1] No hay sólo una definición de la verdad, sino tantas como sistemas semánticos diversos puedan construirse. Cuanto más rico en posibilidades de expresión es un sistema, tanto más complicada se vuelve la definición de la verdad.

sólo en el caso de que *P* lo sea" (A), en la cual pueden colocarse en lugar de "X" nombres de proposiciones del lenguaje de objetos, en lugar de "*P*" proposiciones del metalenguaje y en lugar de "V" los predicados de la verdad definidos para los sistemas semánticos. Pues, en caso de que se dé un determinado sistema semántico *S* y una definición de la verdad para *S*, este predicado "verdadero en *S*" sólo es considerado como adecuado cuando de su definición se sigue lógicamente aquella proposición que resulta de la forma proposicional (A), debido a que en lugar de "*X*" se coloca la mención nominal (que resulta en el metalenguaje) de cualquier proposición de *S*; en lugar de "*P*" la traducción de esta proposición en el metalenguaje y, en lugar de "*V*" el predicado correspondiente "verdadero en *S*". Este modo de expresar el requisito de la adecuación, que tiene que satisfacer todo concepto semántico de la verdad se remonta al lógico polaco Lesniewski. De ella hizo uso, en primer término, A. Tarski, el primer lógico riguroso que ha investigado en exactos lenguajes científicos las posibilidades de la introducción de un concepto de la verdad formalmente preciso y adecuado en contenido. Las descripciones que Carnap hace de los sistemas semánticos se apoyan, de manera considerable, en los trabajos previos de Tarski.

Tarski, además, ha llamado la atención sobre el hecho de que, en lo que respecta a todo concepto semántico, pero en especial al concepto de la verdad, es de gran importancia *la rigurosa separación entre el lenguaje de objetos y el metalenguaje*. De lo contrario surgen paradojas lógicas en lo que se refiere a todo concepto semántico, es decir, surge la situación de que puede demostrarse un enunciado junto con su negación. Sobre todo puede reconstruirse en una versión moderna la antinomia del mentiroso ya conocida por los griegos. El hecho de que esta y otras paradojas aparezcan en el lenguaje diario, se basa en la armonía semántica de este lenguaje, o sea, en el hecho de que el lenguaje corriente se emplea como su propio metalenguaje. En cambio, si se introduce por ejemplo el predicado "verdadero" en la semántica pura, se trata

de un predicado del metalenguaje que se refiere a proposiciones del lenguaje de objetos; este predicado no puede, por lo tanto, aparecer al mismo tiempo en el lenguaje mismo de los objetos.

Todo lo que hasta aquí se dijo de la semántica, pertenece a la llamada *semántica especial* en la que se analizan y construyen sistemas semánticos. Carnap distingue de ésta la *semántica general*, en la que se investigan particularidades semánticas que son comunes a todos estos sistemas de lenguaje o, al menos, a las grandes clases de sistemas semánticos. Aquí, el concepto de verdad constituye el concepto fundamental indefinido al cual se reducen los otros conceptos semánticos mediante la definición. Los teoremas obtenidos rigen, en tal caso, para todo sistema semántico especial, para el que se introduce, mediante definición, el concepto de verdad.

(c) *La "L-Semántica".*

Si un concepto semántico "por razones puramente lógicas" es aplicable a algo, Carnap le antepone el prefijo "L". La aclaración de *L*-conceptos tiene la tarea de separar rigurosamente en esfera de lo lógico puro de lo no-lógico. Esto ocurre en la *L-semántica* cuyos conceptos más importantes son los conceptos de *L-verdad*, o sea la verdad "por razones puramente lógicas" y de la *L-implicación*, es decir de la consecuencia lógica. El pensamiento fundamental de Carnap es el de reemplazar la vaga expresión "por razones puramente lógicas" por la determinación precisa "sólo en razón de las reglas semánticas". Si, por ejemplo, para comprobar la verdad de una proposición perteneciente a un sistema semántico *S*, no tiene que recurrirse a ningún saber empírico, sino que para este resultado bastan las reglas semánticas, conforme a las cuales es construido *S*, en tal caso está la proposición *L*-verdadera.

También dentro de la *L*-semántica se distingue entre la *general* y la *especial*, según si los *L*-conceptos se investigan en sus conexiones generales, que rigen para cada sistema es-

pecial, o si se estudia estos *L*-conceptos con referencia a sistemas semánticos muy determinados.

Quisiéramos referirnos, brevemente, a la posibilidad de introducción de los *L*-conceptos más importantes: sea un sistema semántico *S*. Una situación objetiva completamente determinada, que puede expresarse con los medios lingüísticos de *S*, se llama *L-situación* (relativa a *S*). La proposición de *S* (las más veces muy compleja), que describe la *L*-situación es llamada *descripción de la situación*. En general, una proposición de *S* es verdadera en determinadas *L*-situaciones y falsa en otras. La totalidad de *L*-situaciones (o de las descripciones de situaciones correspondientes a ellas) por las cuales una proposición es verdadera, se llama *L-espacio libre* de esta proposición. Si se empleara una imagen de Leibniz, se podría decir que el concepto de *L*-situación es una precisión semántica del concepto del "mundo posible" y que, por lo tanto, el *L-espacio libre* de una proposición corresponde a aquellos mundos posibles en los cuales rige la proposición. Siendo así pues, una proposición puede ser llamada *L-verdadera* (o sea verdadera "por razones puramente lógicas") en *S* (1), *cuando su L-espacio libre coincide con la clase de todas las L-situaciones en S*. Esto es, en principio, una precisión de la idea leibniziana de que las proposiciones lógicamente verdaderas se caracterizan porque ellas valen en todo mundo posible. Además, de una proposición *A* se dice que ella *L-implica* una proposición *B* (o sea, que *B* se sigue lógicamente de *A*), si el *L*-espacio libre de *A* está contenido en el *L*-espacio libre de *B*.

Los *L*-conceptos deben servir para precisar el concepto de la *intensión* o del significado en sentido propio y colocar los análisis de la significación sobre un fundamento riguroso. Si dos proposiciones concuerdan en el valor de verdad, son llamadas equivalentes. Si esta concordancia puede ser establecida de manera puramente lógica —es decir, si existe entre ambas proposiciones un enunciado de equivalencia *L*-verdadero—, las

(1) El aditamento "en *S*" es esencial para todo concepto semántico, porque siempre sólo son definibles en relación a un sistema lingüístico.

proposiciones son L-equivalentes. En primer término se establece que las proposiciones L-equivalentes tienen la misma intensión. Si se designa esta intensión como "propuesta", puede decirse que diversas proposiciones tienen, exactamente, por contenido la misma propuesta (o sea, son "idénticas en contenido"), en el caso de que sean L-equivalentes. Como Carnap lo ha señalado, a este concepto de L-equivalencia se lo puede ampliar de modo tal, que sea aplicable a las otras dos especies de designadores (predicados y designaciones de individuos) y también allí se logran determinaciones precisas del concepto de intensión.

Por el contrario, para el concepto de *extensión* no se necesita la L-semántica en sí. Pues, dos proposiciones tienen la misma extensión, en caso de que ellas concuerden en el valor de verdad; dos predicados, en caso de que determinen la misma clase de objetos y dos designaciones de individuos en caso de que designen el mismo objeto. Con la intensión se da la extensión, pero no a la inversa. Constituyen un ejemplo de la igualdad de la extensión en la simultánea diversidad de la intensión los dos predicados "ser viviente con corazón" y "ser viviente con riñones", que se refieren a la misma clase de objetos, aunque no son iguales en intensión, sino diferentes en significado. Sin embargo, como Carnap lo ha señalado, con el fin de simplificar las construcciones semánticas del lenguaje, puede reducirse el concepto de extensión al de intensión (1).

(d) *Cálculo e Interpretación.*

En la sintaxis no sólo se hace abstracción del hablante, sino también de las significaciones y empleos de expresiones del lenguaje. La consideración se vuelve puramente formal; ella se dirige tan sólo a la estructura externa de las expresiones. Por eso, en la sintaxis pura se trata de construir, nuevamente, sistemas artificiales de lenguaje que esta vez, sin embargo,

(1) *Cfr.* también W. Stegmüller, *loc. cit.*, 128-167.

permanecen como cálculos no interpretados. En los dos primeros pasos la construcción de cálculos es paralela a la de los sistemas semánticos: tiene que componerse una *tabla de signos* y formular las *reglas formales*. En lugar de las reglas de interpretación y aplicación de los sistemas semánticos, se colocan aquí los *axiomas formales* y las *reglas formales de deducción.*

La posibilidad de una concepción puramente sintáctica del concepto de deducción lógica, es uno de los principales descubrimientos de la moderna teoría del cálculo. Pero como Carnap lo ha demostrado, no puede construirse reflejos sintácticos, o sea, puros correlatos calculatorios, sólo para el concepto de *L*-implicación, sino también para otros numerosos conceptos. Esta calculación es un ahondamiento del método de la axiomática moderna descripto con anterioridad. Mientras en el último permanecen sin interpretar sólo los conceptos propios del sistema y se toman las restantes expresiones en sus significados usuales, en la construcción de sistemas sintácticos se renuncia toda interpretación. Sólo el metalenguaje, en el que se formulan las reglas para la construcción y uso de un cálculo, tiene que entenderse aquí como de contenido. Constituyen importantes ejemplos de sistemas sintácticos, los cálculos lógicos de la lógica moderna, pero junto a los cálculos matemáticos.

El empleo de cálculos presupone la interpretación del contenido. Este concepto de interpretación de un cálculo sólo puede precisarse de modo tal que por ella se entienda la *coordinación de un sistema semántico con un cálculo.* Carnap ha estudiado con exactitud las diversas posibilidades de la coordinación, distinguiendo entre interpretaciones de cálculos verdaderas y falsas y *L*-verdaderas y *L*-falsas. En el caso de interpretaciones de cálculos *L*-verdaderas, se habla también de que existe un modelo que colma el cálculo.

Todos estos conceptos de la semántica y sintaxis puras y sus mutuas relaciones juegan un papel de importancia creciente en la moderna lógica científica así como en la investigación de los fundamentos matemáticos (metamatemática).

Crítica

Toda apreciación del empirismo del presente tiene que partir del hecho de que hay que distinguir claramente dos cosas: el trabajo positivo de representantes aislados de esta dirección en cuestiones lógicas y teórico-científicas y la actitud polémica del empirismo frente a la metafísica tradicional. Ambas cosas son del todo independientes entre sí. Como ya se mencionó en las consideraciones introductorias, la comprensión defectuosa de esta situación objetiva ha llevado, con frecuencia, a polémicas sin fundamento contra la lógica moderna y la teoría de la ciencia, caracterizadas como disciplinas "positivistas". Sin embargo, de hecho, un tomista, por ejemplo, o un ontólogo moderno pueden aceptar los resultados de la investigación sobre la construcción de sistemas semánticos, la susceptibilidad de confirmación de proposiciones empíricas, las posibilidades de la precisión de las reglas de la conclusión inductiva, etc., sin admitir la tesis de la carencia de sentido de la metafísica. Ni siquiera se necesita rechazar los diversos ensayos de concepción del criterio empirista del sentido sino que no habría otra cosa que hacer que interpretar de otra manera tal criterio: no como una regla para establecer qué enunciados "en sí" son plenos de sentido y cuáles no, sino como un criterio de *delimitación*, con cuya ayuda se deslinden los enunciados admisibles en la ciencia empírica de los inadmisibles, desde el punto de vista empírico-científico (sin que con esto se ligue la otra afirmación de que todos los restantes enunciados carecen de sentido, en la medida que ellos no contengan verdades lógico-formales).

En lo que atañe a las investigaciones de la lógica y teoría de la ciencia, practicadas por Carnap y otros representantes del círculo de Viena y pensadores allegados a este círculo, no puede existir duda alguna sobre el hecho de que se ha obtenido una profusión de conocimientos muy valiosa y que, sobre todo Carnap, ha ofrecido importantes trabajos precursores respecto

a muchos problemas. Una exposición crítica de estos resultados no es posible en este lugar, por dos razones: en primer lugar nos tendríamos que limitar a un bosquejo de las ideas fundamentales en la descripción de todas sus partes, mientras que toda discusión crítica sobre detalles concretos tendría que entrar en pormenores concretos que no podrían ser tratados aquí. En segundo lugar, tiene que pensarse que esta vez no estamos frente a un sistema filosófico en la significación usual de esta expresión, ante el cual tendría sentido la cuestión de si se debe reconocer o rechazar. Los filósofos empiristas ponen siempre de relieve que sus trabajos se distinguen, por principio, de los de otros filósofos, debido a que ellos no pretenden ofrecer verdades definitivas y terminantes, sino que intentan precisar conceptos, construir un lenguaje científico exacto y lograr claridad en el procedimiento de las ciencias particulares. Todo punto de vista alcanzado con ello es inmediatamente revisado o rechazado por completo, cuando el camino propuesto resulta inaccesible.

De esta manera la investigación filosófica, por primera vez, se somete a la continuidad del progreso científico. El filósofo que hace de su teoría una concepción del mundo con artículos de fe, pugna por esta visión del mundo con la fuerza de su personalidad y, en virtud de su elocuencia, trata de convertir a ella a lectores y oyentes y se siente tocado y lesionado cuando alguien se opone a su filosofía —este filósofo no existe en el campo de los empiristas—. Es contra Carnap que se ha hecho la "objeción" de que sus opiniones han cambiado con frecuencia en muchos puntos. A Carnap mismo esta actitud tuvo que aparecer como absurda: el resultado de una conducta poco científica frente a cuestiones filosóficas. Desde el "Logischen Aufbau der Welt", designó a casi todas sus investigaciones y teorías como "primeros proyectos" o "primeros ensayos" en una determinada dirección y nunca pretendió con ello ofrecer algo definitivo. Antes bien, desde un principio era de esperar que cada uno de estos intentos tuviera que adolecer de diversas deficiencias que sólo se manifiestan en

el transcurso posterior de las investigaciones. Frente a proyectos anteriores más o menos vagos, por primera vez son formulados por Carnap proyectos tan precisos —piénsese por ejemplo en la construcción concreta de su sistema de la constitución, comparado con las aseveraciones de antiguos empiristas de que se podía "reducir todo concepto a lo dado"—, que las tesis aisladas se volvieron *accesibles* y susceptibles de una severa crítica de carácter lógico. En la medida que la crítica se mostró imperiosa, Carnap como es natural, no vaciló en abandonar o examinar el punto de vista anterior. Así, por ejemplo, mediante el descubrimiento del carácter indefinible de los conceptos de disposiciones, así como de las deficiencias de un lenguaje fenomenalista, él ha comprobado la imposibilidad de realizar el proyecto de una teoría de la constitución de los conceptos empíricos contenido en el "Logischen Aufbau". En la primera de sus obras más grandes aparecida en América, "Introduction to Semantics", ha incluido en un apéndice una amplia lista de aquellas modificaciones que tienen que ser tratadas en capítulos separados de su libro "Logische Sintax der Sprache" ("Sintaxis lógica del lenguaje"). También en el desarrollo de la lógica inductiva, que se describirá más adelante, Carnap mismo ha comprobado que son necesarias numerosas mejoras y cambio en las concepciones originarias de sus teorías.

Para lograr una correcta comprensión en el aspecto bajo el cual Carnap considera las tareas y actividades del filósofo, reproducimos aquí una imagen por analogía del mismo Carnap: en ella el filósofo es comparado con un ingeniero que, por ejemplo, se ocupa de la construcción y desarrollo de nuevos tipos de aviones. También el filósofo, según él, es un *constructor*, pero no de productos materiales y técnicos, sino de *lenguajes científicos.* Y así como el ingeniero nunca será de opinión de haber creado con su última obra el modelo definitivamente mejor, ya no susceptible de evolución, sino que trabajará, de manera constante, en su desarrollo posterior, y además, tomará de otros el mayor número posible de suges-

tiones, también el filósofo tiene que trabajar en la reconstrucción racional del lenguaje científico, trabajo que tiene que llevarse a cabo en un permanente cambio de proyectos, críticas, contracríticas y propuestas de mejoramiento.

Algo muy diferente a los trabajos indudables de los filósofos empiristas, en el terreno de la lógica y teoría de la ciencia, es la cuestión de si realmente, ha sido probada la falta de sentido de la metafísica. Esta cuestión podría recibir respuesta afirmativa si se parte del presupuesto de que se acepta uno de los mencionados criterios empiristas del sentido. El admitir tal criterio es, sin embargo, un asunto de decisión y, en sí está fuera de fundamentación lógica. Tomado en sentido estricto, se trata de dos decisiones conectadas: en primer término tiene que formularse la sintaxis del lenguaje científico a elegir. Según como resulte esta construcción sintáctica del lenguaje, una misma expresión puede ser plena o carente de sentido desde el punto de vista sintáctico. En un segundo paso tiene que elegirse un modo de expresión del criterio empirista del sentido. De este modo se hace efectiva una segunda selección, a no ser que las reglas de la sintaxis y el criterio del sentido se formulen de manera tal que toda forma de proposición admitida desde el punto de vista sintáctico, satisfaga automáticamente el criterio del sentido (1). Pero, como es natural, nadie puede ser obligado a aceptar estas decisiones. De ahí que en lugar de un criterio del sentido, se debe hablar —como ya lo ha hecho Popper— de un *criterio de la delimitación*, mediante el cual las proposiciones lógicas y matemáticas así como los enunciados admitidos por la ciencia empírica, se delimitan de las proposiciones de la metafísica. Contra esta

(1) De hecho, éste fue el caso en lo que atañe al lenguaje empirista descripto con anterioridad, en la medida que, como criterio del sentido, se eligió la susceptibilidad de confirmación; pues todas las proposiciones de este lenguaje son, según puede demostrarse, susceptibles de confirmación. Sin embargo, semejante coincidencia de la admisibilidad sintáctica y la significatividad empirista ya no existe al ampliarse el criterio empirista al llamado lenguaje teórico, que será descripto en el capítulo próximo, parágrafo 2 c.

interpretación del criterio nada podría objetarse, pues en tal caso ya no existiría ninguna posibilidad de polémica, al menos la posibilidad de una polémica *general* contra todo lo que está más allá de este límite.

De hecho, a aquel cuyos enunciados no satisfacen el criterio del empirista y al que, por eso, habría que designar como "metafísico", le quedan dos caminos abiertos para defenderse con éxito: en primer lugar, no necesita aceptar la interpretación empirista del concepto de ciencia. Puede apoyarse en el hecho reconocido por Carnap de que, en virtud de la vaguedad de la expresión "ciencia", en cuanto explicandum, la explicación de este concepto tiene que llevar en sí un *componente convencional* y que, en una concepción relativamente más amplia de este término, también sus enunciados "metafísicos" podrían incluirse dentro de las proposiciones científicas. Tal fijación del empleo del concepto de ciencia podría apoyarse en el hecho de que en el transcurso de la historia, a menudo, fue designado como ciencia algo que el empirista no está inclinado a reconocer como tal.

En segundo término, sin embargo, sería pensable que el metafísico inclusive confesaría que su actividad no es la de un científico; y esto significaría que determinados principios de la formación del concepto y de la argumentación lógica, que son reconocidos por todas las ciencias, no poseen validez para su actividad. Él no debe admitir la objeción de que, en tal caso, su actividad tendría que ser poesía o profecía religiosa; pues no existe razón alguna, forzosamente lógica, para no reconocer una actividad como plena de sentido —esta expresión entendida en un significado distinto al empirista— que es diferente tanto a la de la ciencia como a la del arte y religión, o que habría que identificar con aquello que representaba, al menos en parte, la metafísica tradicional. Pueden plantearse, como es natural, otras cuestiones como por ejemplo la de si la cátedra en una Universidad es el lugar apropiado para desarrollar una actividad manifiestamente poco científica, o de si esto no es un engaño de la opinión pública que, con mayor

o menor naturalidad, presupone que el titular de una cátedra se dedica a una actividad científica. Mas, esto ya no sería una cuestión lógico-científica sino político-cultural.

Verdad es que debe admitirse una cosa: *si* el metafísico pretende cultivar la ciencia reconoce, por lo menos, determinados principios lógico-científicos de la formación del concepto y en la fundamentación del mismo —aunque de ningún modo reconozca en forma absoluta, todos los principios formulados por el teórico empirista de la ciencia— *en tal caso* no puede, en contradicción con esto, desmentir tales principios en el transcurso de la realización concreta de su sistema. Por lo tanto, él debe admitir que se le exhorte a explicar la introducción de nuevos conceptos y a fundamentar sus aserciones. Tanto como cualquier otro científico, en principio, tiene que exponerse al peligro de que se prueben vaguedades en sus conceptos y errores en sus fundamentaciones.

A esta altura el filósofo empirista quizá se sienta inclinado a decir que puede saberse de antemano que el metafísico, en lo que toca a la claridad y exactitud conceptual, no es capaz de satisfacer determinados requisitos de las demostraciones; pues, si se concibe el concepto de verdad en un sentido tan amplio, tiene que presuponerse para los enunciados científicos que ellos se formulan en un lenguaje inteligible desde el punto de vista intersubjetivo. Sin un presupuesto de esta índole la expresión "científico" estaría vacía de todo contenido. Sin embargo, puesto que los conceptos fundamentales del metafísico de ningún modo se refieren a lo empírico, no es posible ni una comprensión de las expresiones correspondientes que contienen estos conceptos y, por lo tanto, ni tampoco la inteligencia del sentido de los enunciados metafísicos. Semejante argumentación, sin embargo, representaría un pensamiento precipitado. En esto sólo habría que recordar, por ejemplo, que Kant había caracterizado a la metafísica como formal, debido a que sus enunciados son proposiciones sintéticas *a priori*. Y esta caracterización no está en contradicción con el hecho de que los conceptos empleados en la metafísica, satisfacen

los requisitos establecidos por el empirismo, más aún, no están, en absoluto, en contradicción con el criterio empirista del sentido para las proposiciones. Pues, para los enunciados sintéticos *a priori* sólo se exige que su fundamentación sea posible sin el auxilio de proposiciones de observación, lo cual puede estar en completa armonía con la susceptibilidad de confirmación empírica. Si, no obstante, se quisiera aseverar que no podría haber una tal ciencia que constara de conocimientos sintéticos *a priori*, porque no habría enunciados sintéticos *a priori*, habría que contestar que esta aseveración negativa de la existencia —en caso de que no representa una mera hipótesis empírica falsable— conforme a su estructura lógica sería precisamente aquello que se niega: una aserción sintética *a priori*.

Por lo tanto, es de esperar que la comprensión de la aludida multiplicidad de estratos de todo el llamado problema de la metafísica conduzca a que se suspenda la polémica recíproca carente de fundamento: que, por una parte, el empirista no defienda tesis que excedan el límite de lo que él pueda fundamentar, y a las que sólo pueda sostener con el argumento metafísico rechazado por él y que, por otra, el metafísico, por medio infundado, no vea en las contribuciones positivas a la lógica y teoría de la ciencia por parte de pensadores del empirismo —que nada tienen que ver con su posición antimetafísica— un "instrumento diabólico positivista" que sólo debe servir para destruir su sistema.

Capítulo X

INVESTIGACIÓN DE LOS FUNDAMENTOS Y FILOSOFÍA ANALÍTICA DE LA ACTUALIDAD

Las discusiones del círculo de Viena han hecho contacto con esfuerzos filosóficos en otras partes del mundo, en especial Inglaterra y los Estados Unidos de América. En la llamada filosofía analítica de la actualidad que, fuera de los dos países mencionados, ha encontrado eco sobre todo en Escandinavia, Holanda, Bélgica e Israel, se ha proseguido con estas discusiones, que ya han conducido a una serie completa de nuevos e interesantes resultados. En lo siguiente se hará una selección de estas investigaciones. Puesto que los representantes de la filosofía analítica hacen un amplio uso de la lógica moderna y las investigaciones de la lógica y la fundamentación de la matemática ganan en significado, de manera creciente, también en estos dos círculos de problemas debe hacerse una introducción. Por último, serán mencionadas algunas teorías éticas, porque la filosofía analítica se ha vuelto a esta esfera en medida cada vez más grande y a la relación de ética y lenguaje, sobre todo, se la ha sometido a un nuevo modo de consideración.

A causa de la brevedad de las exposiciones individuales que a menudo no pueden ser más que meras referencias, se ha renunciado en este capítulo a toda apreciación crítica. Los nombres de autores individuales, cuyas teorías y criterios se

tratan con preferencia en las diversas cuestiones se agregan, ocasionalmente, entre paréntesis a los títulos de los parágrafos.

1. La investigación de los fundamentos lógicos y matemáticos.

(a) *La lógica matemática.*

La lógica matemática no es una adquisición de nuestro tiempo. Sus comienzos se remontan a Leibniz. Su perfeccionamiento moderno comenzó en el siglo pasado, en especial con Boole, Frege y Schröder. No se trata de una nueva lógica que se coloca junto a la lógica tradicional aristotélica, sino de una lógica en la que se tratan de apartar las deficiencias de que adolecía la lógica tradicional. La designación de "lógica matemática" procede del hecho de que se emplean símbolos con el fin de abreviar, ya que las reglas obtenidas en ella son análogas a las reglas del cálculo matemático, sobre todo a las reglas de operaciones empleadas en el álgebra. De los numerosos motivos que han llevado a este moderno perfeccionamiento de la lógica, serán mencionados, brevemente, los tres más importantes.

Constituyó la causa decisiva *el anhelo de completar la lógica tradicional*, es decir, cerrar las brechas que esta lógica dejaba abiertas. Algunos lógicos del siglo anterior reconocieron el hecho de que la lógica tradicional aristotélica no ofrece una teoría adecuada de la conclusión lógica, cuando se dispusieron a analizar demostraciones en la matemática con los medios de la lógica formal tradicional. Puesto que las demostraciones matemáticas se caracterizan por un rigor no superado, tendría que ser posible justificar cada paso separado de la demostración con ayuda de una regla de conclusión lógica. Se hizo sin embargo, la asombrosa comprobación de que la mayoría de los pasos demostrativos, en una prueba matemática más complicada, no podían justificarse con la lógica aristotélica.

puesto que no podía admitirse de que todas las demostraciones matemáticas son incorrectas, se tuvo que inferir que aquella lógica es inadecuada y que sólo abarca una pequeña parte de las operaciones reales de conclusión lógica, que se emplean en las ciencias particulares. Era preciso, por dicha razón, construir un sistema completo de la lógica, en el cual se pudiera justificar toda conclusión valedera, mediante reglas formuladas de manera explícita. La mencionada "matematización" de la lógica resultó inevitable, porque de otro modo la teoría lógica hubiese conservado una forma muy complicada. Se pueden indicar con facilidad las razones fundamentales del fracaso de la lógica tradicional frente a las demostraciones más complicadas: en primer lugar esta lógica considera *sólo enunciados de naturaleza muy simple*. Sin embargo, con la ayuda de expresiones como "y", "o", "no", "si... entonces...", etc., podemos formar enunciados de cualquier estructura compleja. Por ejemplo, se puede primero negar un enunciado, después unir este enunciado negado con otra proposición para formar un enunciado con "y" y luego ligar el enunciado más complejo así formado, con otro para constituir una proposición con "o", y elegir el todo así logrado como premisa de una aserción de la forma "entonces", etc. Puesto que en las demostraciones más difíciles, de hecho aparecen, con frecuencia, enunciados con semejante grado de complejidad, las reglas de deducción lógicas tienen que ser formuladas de manera tal que permitan el manejo de tales enunciados de mayor complicación en las deducciones y demostraciones. La lógica tradicional ya no llena esta condición porque sólo conoce proposiciones simples de sujeto y predicado, así como proposiciones de la forma "todo S es P", pero no los enunciados más complicados a que se hace mención.

En segundo término en la lógica tradicional *sólo* entran en consideración *predicados calificativos* como "hombre" o "mortal", pero *no predicados relacionales*. Justamente los predicados relacionales son de gran importancia en las ciencias particulares, en especial en la matemática. no sólo predicados

de dos lugares que tienen por contenido una relación entre dos objetos, como por ejemplo el predicado "mayor que", sino además predicados de n-lugares que se refieren a relaciones de n-objetos, en donde n puede ser un número cualquiera finito > 2. En razón de no tomar en cuenta las expresiones de relación no puede indicarse en la lógica tradicional ninguna regla con cuya ayuda pudiera deducirse de la premisa "todos los caballos son animales", la proposición "todas las cabezas de caballos son cabezas de animales". En un caso sencillo como éste se podría apelar como salida a la "comprensión inmediata"; pero en casos más difíciles fracasa tal apelación (prescindiendo totalmente del hecho de que ésta ya contiene la confesión del carácter incompleto de la lógica tradicional).

En tercer lugar es cierto que la lógica tradicional conoce premisas y conclusiones que contienen alguna de las expresiones "todo(s)" o "hay", pero ella no abarca entre sus premisas *enunciados en los cuales estas expresiones "todo(s)" y "hay" aparezcan varias veces*. Por tal razón en la lógica tradicional no puede justificarse, por ejemplo, el procedimiento lógico, indudablemente valedero, de que, de la premisa "hay un hombre que es presidente de todas las asociaciones de Buxtehude" conduce a la conclusión "todas las asociaciones de Buxtehude tienen un presidente". Como es natural, también aquí hay casos más difíciles en los cuales fracasa el apelar a la comprensión inmediata.

Constituyó otro motivo del surgimiento de la lógica moderna *el anhelo de construir un lenguaje preciso*, más exactamente, un lenguaje en el cual las expresiones importantes para la conclusión lógica ya no adolecieran de aquellas ambigüedades que poseen los vocablos correspondientes de nuestro lenguaje diario. Compárese lo que se dijo en la última parte de la crítica de la filosofía de M. Heidegger. Como lo muestra el ejemplo del término "nada", no sólo se trata aquí de apartar una ambigüedad trivial (como por ejemplo en el caso de la palabra "Star" con la cual puede designarse o una especie de pájaro [el tordo] o un tipo de enfermedad [catarata] o una

estrella del cine), sino de algo más esencial: salvar el inconveniente que consiste en que las expresiones, a veces, ocupan un lugar que está en contradicción con su función lógica.

Por último, el tercer motivo del surgimiento de la lógica moderna lo constituyó *la aparición de las llamadas antinomias de la matemática*. Sobre esto nos referiremos en el próximo subparágrafo.

En lo que atañe al objeto de la lógica matemática, éste en modo alguno es diferente al objeto de la lógica tradicional: se trata de *desarrollar procedimientos para poder examinar conclusiones en lo que respecta a su validez*, o sea, poder distinguir las conclusiones válidas de las no válidas. Puede darse, todavía, otra caracterización del objeto de la lógica: el hecho de que la conclusión P, de manera válida, puede ser inferida lógicamente de n supuestos S_1, S_2, ... S_n, viene a parar, por principio, a la aserción de que el enunciado "si S_1 y S_2 y ... Sn, entonces P" representa una verdad lógica. Puesto que de esta manera toda conclusión válida puede transformarse en una aserción lógicamente verdadera, puede decirse también que el concepto de verdad lógica constituye el objeto de la lógica y que, por consiguiente, se trata de *desarrollar criterios para distinguir enunciados lógicamente verdaderos de otras verdades*.

Respecto a la construcción de la lógica moderna nos tenemos que limitar a algunas referencias: constituye la parte más elemental de la lógica, la llamada *lógica de los enunciados*. Aquí se analizan enunciados sólo en la medida que ellos se forman de otros enunciados, con ayuda de los signos de conexión lógica "y", "o", "no", etc. En la construcción de enunciados complejos, un empleo a discreción de tales signos. La parte siguiente la constituye la llamada *lógica de los cuantificadores* dentro de la cual no sólo se analizan proposiciones en la medida que ellas, a su vez, constan de proposiciones; más bien, junto a ello se tiene en cuenta la estructura sujeto-predicado de los enunciados. Es que sólo de esta manera se logró incluir todas aquellas conclusiones que se basan en los voca-

blos "todo(s)" y "hay". La expresión "lógica de los cuantificadores", procede del hecho de que los signos que se eligen para los citados vocablos se denominan "cuantificadores". Puesto que en esta parte de la lógica se admiten combinaciones a discreción de ambos cuantificadores, "todo(s)" y "hay", la lógica de los enunciados más la lógica de los cuantificadores satisface los tres requisitos arriba mencionados a los que no satisfacía la lógica tradicional: en la formulación de reglas lógicas se admiten enunciados que contienen un número arbitrario de signos de conexión lógica que no sólo contienen predicados calificativos, sino expresiones de relación de *n* lugares en cantidad arbitraria y con un número arbitrario *n* de lugares y en los que las expresiones "todo(s)" y "hay" aparecen también empleadas a voluntad. Mediante esta generalización, la esfera de aplicación de la lógica, pudo ser ampliada de manera considerable respecto a la lógica tradicional.

Las dos partes mencionadas constituyen la lógica en sentido propio. A ello se une la teoría de las clases o conjuntos, que ya entra en lo matemático. De hecho un sistema de la teoría de clases suficientemente amplio, contiene toda la matemática. Esto se basa sobre todo en el hecho de que los conceptos matemáticos pueden reducirse al concepto de clase (conjunto) así como a los conceptos que aparecen en la lógica de enunciados y lógica de los cuantificadores.

La lógica de la actualidad, se construye de ordinario, tanto en sentido semántico, como axiomático y sintáctico. En el último caso se habla también de *cálculos lógicos*.

Junto a los dominios mencionados hay todavía, dominios especiales de la lógica, por ejemplo la lógica polivalente, la lógica de las modalidades que se basa en las expresiones "es posible que", "es necesario que", la lógica combinatoria y otras más. Las investigaciones de la lógica moderna han adquirido en los últimos decenios tal dimensión, que es probable que actualmente no haya nadie que pueda abarcar en detalle, todo su dominio.

(b) *La fundamentación de la matemática (logicismo, intuicionismo, teoría de la demostración).*

Se llega a la problemática de los fundamentos de un dominio científico, en el caso de que los presupuestos últimos y los métodos de una ciencia pierdan el nimbo de la autoevidencia. De hecho, sin embargo, las formulaciones de conceptos y demostraciones de la matemática pasaron hasta hace poco por tan incontestables que filósofos importantes siempre tomaban por modelo el método de la matemática. La matemática perdió aquel nimbo de la exactitud e incontestabilidad absolutas cuando hacia fines del siglo anterior se descubrieron las *antinomias*: se llegó a la comprobación de que en una de las disciplinas matemáticas más fundamentales, o sea la doctrina de los conjuntos, pueden demostrarse enunciados contradictorios entre sí.

La mayoría de las antinomias de la teoría de los conjuntos son bastante ricas en presupuestos y sólo pueden demostrarse por caminos complicados. Constituye una excepción la antinomia descubierta por B. Russell que puede formularse de manera relativamente simple, de modo que es posible esbozarla en forma breve: en primer lugar, todos los conjuntos (esto es: síntesis abstractas de objetos cualesquiera). Se dividen en dos clases. A la primera clase pertenecen exactamente aquellos conjuntos que se contienen a sí mismos como elementos ("conjuntos anómalos"). La segunda clase abarca, exactamente, aquellos conjuntos que no se contienen a sí mismos como elemento ("conjuntos normales"). Ahora se considera el conjunto C perteneciente a todas las de la segunda clase, o sea el conjunto de todos los conjuntos normales. Puesto que la división en las dos clases representa una disyunción completa, también C tiene que pertenecer o a la primera, o a la segunda clase. Supongamos que C pertenece a la primera clase. En tal caso se contiene a sí misma como elemento; por consiguiente, aparecería entre sus elementos un conjunto

de la primera clase (o sea ella misma). Pero esto contradice la definición de este conjunto, pues, según ella C sólo puede contener conjuntos que pertenezcan a la segunda clase. De ahí que se tenga que concluir que C en sí misma no pertenece a la primera clase, sino a la segunda. Mas, en tal caso C es un conjunto normal y no puede contenerse a sí mismo. Ello contradice nuevamente su definición; pues, según ésta todos los conjuntos normales tienen que aparecer en ella; por lo tanto C también tendría que contenerse a sí mismo como elemento (porque, precisamente, se estableció que él mismo es un conjunto normal).

La moderna filosofía de la matemática está caracterizada porque se han formado diversas escuelas para superar estas dificultades causadas por las antinomias. La más antigua entre estas escuelas es el llamado *logicismo* que se remonta a *G. Frege*, uno de los más importantes lógicos de todos los tiempos, cuyas obras escritas hacia fines del siglo pasado, sólo en la actualidad han logrado, poco a poco, la debida atención. Ya antes del descubrimiento de las antinomias, le había llamado la atención a Frege el hecho de que en la más elemental de las disciplinas matemáticas, o sea en la aritmética de los números naturales, era ya un hábito aceptar un punto de vista ingenuo frente al *problema de la infinitud*: allí se acepta la serie de números naturales como algo último que nos es dado. Frente a ello las operaciones aritméticas como la adición, multiplicación, etc., son introducidas por los matemáticos mediante definiciones; la ampliación del concepto de número, al introducirse números negativos, quebrados, irracionales y complejos, también tiene lugar mediante prescripciones propias de la construcción. La serie de los números naturales, en cambio, fue considerada como algo ya existente. Esto le pareció a Frege muy problemático, *porque de este modo se supone como dado la existencia de una totalidad infinita.* Es problemático este supuesto porque en el mundo de la experiencia sólo tropezamos con totalidades finitas y lo infinito no lo podemos representar.

Frege defendía, por eso, la opinión de que este presupuesto de la existencia de una totalidad infinita, que encontramos en la aritmética, tenía que ser justificada. Esta justificación la quiso dar él mediante la construcción de un modelo que satisface a los axiomas de la aritmética. Puesto que tal modelo no se encuentra en el mundo de la experiencia, construyó un *modelo lógico* para la aritmética. Primero mostró que los conceptos numéricos individuales (o sea los conceptos de cero, uno, dos, etc.), pero también el concepto general de número natural, el concepto de sucesor de un número, así como las diversas operaciones con números podían reducirse a conceptos puramente lógicos. En un segundo paso, él dedujo las proposiciones de la aritmética de las proposiciones de la lógica formal. Con esto, pareció haberse ofrecido la deseada justificación. Lo problemático en un sistema de axiomas de la aritmética, consiste en que sólo puede colmarse mediante una totalidad infinita. Pero si la totalidad de los axiomas aritméticos pueden deducirse de teoremas de la lógica formal, en tal caso esta problemática tiende a desaparecer.

En época posterior resultó que también en el sistema de Frege podían construirse las antinomias mencionadas al principio. B. Russell y A. N. Whitehead, quienes prosiguieron el pensamiento logicista en su obra gigantesca de tres tomos "Principia Mathematica", idearon un método para evitar la aparición de antinomias: la llamada *teoría de los tipos*. Conforme a esta teoría los objetos y conjuntos se dividen en una jerarquía de grados: a los grados más bajos pertenecen los individuos; al segundo grado los conjuntos de individuos; al tercer grado los conjuntos del segundo grado, etc. Ya no puede formarse aquí el concepto de un conjunto que se contiene a sí mismo como elemento porque un conjunto, en principio, sólo puede poseer como elementos conjuntos de grado inferior. De ahí que dentro de la teoría de los tipos desaparezca la antinomia de Russell y, de manera semejante, las restantes antinomias de la teoría de los conjuntos.

No obstante, también esta teoría conduce a grandes difi-

cultades; pues para poder demostrar las proposiciones de la matemática clásica, tuvieron que introducirse en el sistema una serie sumamente dudosa de supuestos complementarios. Por eso, junto a la dirección de la teoría de los tipos, surgió una *segunda dirección axiomática de la doctrina de los conjuntos* que fue iniciada por las investigaciones de *Zermelo.* Sus ideas fueron continuadas más tarde por *V. Neumann*, *W. V. Quine* y *P. Bernays*; el segundo también introdujo en su sistema pensamientos de la teoría de los tipos. Entre los especialistas, actualmente se da preferencia, por lo general, a la construcción axiomática de la doctrina de los conjuntos de Bernays porque, por una parte, en este sistema puede incluirse sin esfuerzo toda la matemática, mientras que por otra parece que es la mejor forma de estar seguro contra el peligro de la reaparición de antinomias. En todas estas teorías se ha hecho un uso más o menos grande de los razonamientos de Frege.

En tiempos recientes la idea de una teoría generalizada de los tipos ha pasado a primer plano. Así, Hao Wang ha proyectado un sistema matemático con grados transfinitos, o sea un sistema en el cual también aparecen conjuntos cuyos grados sólo pueden caracterizarse con ayude de números ordinales transfinitos. De una manera algo parecida *P. Lorenzen*, quien empero está muy allegado al intuicionismo que se describirá más adelante, proyectó un sistema de niveles de lenguaje que se continúan a lo transfinito. Estos dos sistemas, sin embargo, existen sólo en bosquejos y aún no han sido construidos en detalle (1).

Un punto de vista mucho más radical que el logicismo de Frege está representado por el *intuicionismo matemático* que se remonta al matemático Brouwer. Desde el punto de vista brouweriano no sólo debe examinarse la matemática clásica, sino que, inclusive, deben rechazarse diversos principios lógicos. Constituye el punto de partida otra vez el concepto

(1) Para una breve descripción del sistema proyectado por Hao Wang, *Cfr.* W. Stegmüller *"Das Universalienproblem, einst und jetzt"*, *Archiv für Philosophie*, VI, 3/4 y VII, 1/2 (especialmente p. 60 ss.).

de infinitud. Según Brouwer lo infinito nunca puede considerarse como una totalidad acabada (como "infinito actual"), sino que ha de concebirse como una mera *posibilidad* del progreso ilimitado (como "infinito potencial"). El enunciado de que hay infinitos números, no puede, por lo tanto, concebirse, por ejemplo, como si todos los infinitos números naturales existieran "en sí" en una esfera de objetos ideales; más bien, ha de interpretarse de manera tal, que para cada número natural pueda indicarse uno mayor (aproximadamente el sucesor).

Como una consecuencia inmediata de este punto de vista resulta la negación de la validez general del principio del tercero excluido, que en la lógica tradicional pasó por uno de los principios lógicos fundamentales. Este principio dice: para toda proposición cualquiera A es válida la aserción "A o no-A". Es que en el empleo de infinitas esferas de objetos, este principio ya no puede tener validez ilimitada. Consideremos, por ejemplo, un enunciado de la forma: "hay un número natural con la propiedad F" (1). Puesto que en lo cotidiano hemos aprendido el significado de la parte de la oración "hay" en su aplicación a totalidades finitas y acabadas, este enunciado no tiene, por de pronto, un sentido claro, pues aquí el "hay" es aplicado a una totalidad infinita y, de este modo, a algo que no puede considerarse como existiendo de manera acabada. Por eso, el enunciado (1) tiene que interpretarse de modo tal que en él se afirme que de hecho puede indicarse un número con la propiedad F. Análogamente, la negación del enunciado (1) no puede interpretarse como si dijera que en la totalidad acabada de todos los números naturales no está contenido el número con la propiedad F. A la negación de (1) se le debe dar, más bien, el sentido *agudizado* de que del supuesto de que puede indicarse un número con la propiedad F se derive una contradicción. De inmediato resulta que el principio del tercero excluido ya no tiene validez en la aplicación al enunciado (1) o sea la proposición "o hay un número natural con la propiedad F o no hay tal número". Pues, esta proposición

obtiene ahora el siguiente sentido: "o se puede indicar un número natural con la propiedad F, o del supuesto que puede indicarse un número semejante, puede derivarse una contradicción lógica". Esta proposición última no necesita ser exacta, porque es del todo posible que logremos, o indicar un número con la cualidad F, o del supuesto de que se puede indicar tal número derivar una contradicción. Por la misma razón, conforme al criterio intuicionista, puede darse *en la matemática problemas en sí insolubles.*

La negación de este principio lógico trae como consecuencia el rechazo de otros principios y métodos lógicos: por ejemplo ya no rige el principio de la doble negación (que permite el paso de "no no-A" a "A") o el método de las pruebas indirectas de la existencia (la conclusión de la existencia de una cantidad matemática, a partir del hecho de que, de la admisión de su inexistencia, puede derivarse una contradicción). Pero el intuicionismo rechaza otros principios de los cuales se hacía frecuente uso en la matemática clásica. A ellos pertenece en especial, *el método de las formaciones conceptuales impredicativas.* Se entiende por tal la introducción de un conjunto mediante una definición que se refiere a una totalidad, a la cual ya pertenece el conjunto en cuestión. También el conjunto C de Russell tratada con anterioridad, ha sido introducido de este modo, porque su definición presupone una división de todos los conjuntos (a los cuales pertenece también el conjunto C mismo). Tales métodos de la formación conceptual, tienen que ser rechazados, según el intuicionismo, porque los conjuntos no som objetos ideales existentes en sí, sino resultados de construcciones ideales. Por lo tanto, según la opinión del intuicionismo, hay algo así como un círculo vicioso cuando se construye un nuevo conjunto porque se presupone como existente una totalidad de conjuntos, *a la cual ya pertenece el conjunto a construir.*

Si de hecho se quisiera renunciar a todos aquellos principios lógicos que rechazan el intuicionismo, se derrumbaría totalmente el edificio de la matemática clásica; pues allí se ha

hecho uso, a cada paso, de estos principios. El matemático *D. Hilbert* ideó en su *teoría de la demostración* o *metamatemática* un procedimiento que debía eliminar la dificultad: de acuerdo con el mismo, la matemática se divide en dos partes. La matemática, en esencia clásica, se construye de manera axiomática y, con la utilización de la lógica matemática se formaliza por completo, de manera tal que ella se transforma en un *cálculo puro*. En la *metamatemática* distinta de éste —que constituye no una teoría formalizada, sino una teoría con contenido formulada en el lenguaje corriente, la cual se refiere a la matemática "calculizada" como objeto suyo— se prueba que la teoría matemática calculizada está libre de contradicciones. Pero en esta demostración de que la metamatemática está exenta de contradicciones, sólo pueden emplearse, según Hilbert, aquellos métodos que también son reconocidos por el intuicionismo. De esta manera puede sintetizarse lo que aparenta ser incompatible, o sea por una parte salvar la subsistencia de la matemática clásica, y, por otra, tener bien en cuenta la crítica que el intuicionismo hace a los modos tradicionales de la conclusión. Los modos de la conclusión, considerados por el intuicionismo como dudosos, sólo se encuentran en la matemática formalizada, mientras que la metamatemática sólo admite aquellos raciocinios que, desde el punto de vista del intuicionismo, no admiten duda. Se trata, por consiguiente, de la *justificación de modos dudosos de conclusión por aquellos que no admiten dudas*.

En la realización del programa de Hilbert se ha tropezado con dificultades inesperadas. De ahí que, en la actualidad, este programa ya no pueda sostenerse en su concepción primitiva. No obstante, la metamatemática se cultiva actualmente de manera muy intensiva, aunque con algunos desplazamientos del acento con respecto a la intención que, en su tiempo, tenía Hilbert. Ella ha conducido a resultados muy interesantes y, sobre todo, en extremo sorprendentes. Tales resultados son de gran importancia para la teoría del conocimiento. En el marco

de este libro no podemos entrar a considerar estas cuestiones, en parte tan difíciles (1).

2. La teoría del conocimiento empírico-científico.

(a) *El problema de la base (Schlick, Neurath, Popper, Pap, Carnap).*

Si se está frente a la tarea de verificar hipótesis empírico-científicas, surge la pregunta de qué son estas *últimas instancias de verificación* de tales hipótesis. Este problema existe de manera independiente del hecho de si estamos frente a hipótesis verificables, falsables o sólo confirmables por vía directa. A nuestras hipótesis y teorías siempre las tenemos que "confrontar con la experiencia". ¿Cómo puede reemplazarse mediante determinaciones más precisas, esta idea de la comparación de una teoría con la experiencia? A veces se dice que las verificaciones tienen lugar mediante *observaciones* y *experimentos*. Mas, ésa es una respuesta muy insatisfactoria; pues las teorías constan de proposiciones y las proposiciones sólo pueden ser examinadas con otras proposiciones. Las observaciones y experimentos, por el contrario, no son enunciados, sino vivencias y acciones. Sólo los *enunciados* en los cuales se fijan, por medio del lenguaje, los resultados de observaciones y experimentos, pueden emplearse en la verificación de hipótesis y teorías empíricas. La totalidad de enunciados que se utilizan para tales verificaciones, se llama la *base* del conocimiento científico.

Con respecto a la naturaleza lógica de los enunciados pertenecientes a la base del conocimiento empírico, las opiniones son muy divergentes. *Schlick* ha defendido la opinión de que para cada uno sólo pueden servir como base las propias

(1) Para un breve relato, inclusive con la demostración de los resultados más importantes de la metamatemática, *Cfr.* W. Stegmüller "*Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit*", Viena, 1959.

constataciones, porque sólo ellas poseen certeza indudable; solamente en ellas se realiza "el contacto de la teoría con la realidad". Verificamos una teoría deduciendo pronósticos con su ayuda. Si lo pronosticado concuerda con nuestras propias constataciones, tiene lugar en nosotros una vivencia plena que encuentra en las *proposiciones de observación* su expresión lingüística. Estas proposiciones de observación son para Schlick algo temporalmente instantáneo; tan pronto como se formulan desaparecen como aquello que eran y se transforman en meras hipótesis sin certeza forzosa. Si se quiere recurrir otra vez a ellas, en un instante posterior, han perdido su carácter de proposiciones de la observación, porque en tal caso, pueden introducirse toda fuente de errores como engaños del recuerdo, equivocaciones en la escritura y en la lectura, etc.

Una opinión muy diferente a la de Schlick ya la había sostenido en el círculo de Viena *O. Neurath.* Él afirmaba que la posición de Schlick aún contenía pseudotesis metafísicas, cosa que se expresaba en la exigencia de la certeza absoluta o en la idea de la comparación de la teoría con la realidad. Según la tesis de Neurath, las teorías científicas tienen que armonizar con las *proposiciones protocolares* que se toman por base. Estas proposiciones tienen que formularse en el lenguaje intersubjetivo y referirse a una determinada persona. Para evitar los equívocos en la formulación de proposiciones protocolares se renuncia a expresiones como "yo", "ahora", "aquí", en su lugar se colocan designaciones objetivas para la persona protocolante así como indicaciones objetivas de lugar y tiempo. El esquema de una proposición protocolar se expresa así: "la persona N. N. ha percibido en un tiempo t y en un lugar x esto o aquello". No se exige una certeza absoluta para estas proposiciones; más bien, son reconocidas por medio de un *acuerdo*; se basan por consiguiente en la convención.

También *K. Popper* defiende el punto de vista de que aquellos enunciados con los cuales se verifican teorías, se basan en *fijaciones.* La referencia a una persona protocolante la considera como algo superfluo, más aun, como un residuo

psicologístico. En lugar de usar la expresión "la mesa redonda vista por Juan", puede hablarse de modo inmediato, según él, de la propia mesa redonda, pues ambas proposiciones tienen que ser verificables por vía intersubjetiva; y en este respecto la primera proposición no tiene preferencia alguna frente a la segunda. Popper también rechaza por eso la expresión "proposición protocolar" y habla en su lugar de *proposiciones de la base*. Estas proposiciones describen acontecimientos observables y se formulan con preferencia en la forma de *proposiciones de existencia* singular: "en un lugar del espacio y punto del tiempo hay esto y aquello".

Las discusiones sobre el problema de la base se concentran cada vez más en dos puntos: primero, en la cuestión de si hay proposiciones de la base absolutamente seguras, es decir, indubitables, y segundo en el problema de si aquí existen, en general, aserciones objetivas o si se trata de *fijaciones*. Mencionaremos dos interesantes actitudes respecto a estos dos problemas. Hoy, por lo general, se parte del hecho de que también los enunciados pertenecientes a la base del conocimiento científico tienen que ser enunciados inteligibles y verificables por vía intersubjetiva. Es por eso que ellos no pueden formularse en un lenguaje vivencial de carácter privado, sino que tienen que traducirse a un lenguaje inteligible para todos. De este presupuesto parecen derivarse consecuencias de gran importancia.

A. Pap argumenta de la siguiente forma contra el supuesto de proposiciones indubitables de la base: alguien podría aseverar "ahora, tengo una sensación de color rojo". Esta proposición debe pertenecer al lenguaje intersubjetivo. En tal caso, otro hombre sólo puede adherir a esta proposición diciendo: "sí, tú tienes ahora una sensación de color rojo". A no ser que estas dos personas no hablen sin entenderse, la segunda proposición, la cual es una proposición sobre la psiquis ajena, tiene que expresar el mismo juicio que la primera proposición. Ahora bien, es admitido de ordinario por los filósofos que las aserciones sobre la psiquis ajena nunca pueden valer

con absoluta seguridad. Por consiguiente, tampoco la primera proposición puede ser considerada como del todo indudable, porque ella, por hipótesis, expresa el mismo juicio que la segunda proposición. Si una serie de palabras, "veo esto y aquello" o "siento esto o aquello" representa, en general, una proposición del lenguaje intersubjetivo y no una mera expresión de vivencias (por ejemplo, gritos, gestos), tal proposición es reemplazable, sin cambio de significación, mediante una proposición, de la forma "*X* ve esto y aquello" o bien "*X* siente esto y aquello" y, por eso, ya no es segura en sentido absoluto.

En la cuestión de si las proposiciones de observación que sirven de base, se fundan en fijaciones, *Carnap* ha tomado la siguiente actitud: primero critica la opinión según la cual las leyes de las naturaleza no son, en verdad, verificables porque ellas tienen el carácter de proposiciones universales, pero que los casos individuales, subsumibles a la ley, podrían ser verificados de manera definitiva. Es que, según Carnap, sólo se trata de una distinción gradual. También las proposiciones singulares —en especial aquellas en las cuales el investigador de la naturaleza formula los resultados de la observación—, se comportan de manera análoga a las proposiciones universales en la cuestión de la verificabilidad. Debe examinarse, por ejemplo, la proposición "sobre esta mesa se encuentra un trozo de papel blanco". Si a alguien le parece dudoso si se trata, realmente, de un trozo de papel, pueden hacerse, primero, algunas observaciones y luego, en la medida que persista la duda, hacer experimentos físicos y químicos. Pero de este modo se emplea, en principio, exactamente el mismo esquema que en la verificación de enunciados universales: se deducen predicciones de la proposición y se investiga si ellos son exactos. Puesto que el número de tales predicciones en el caso de la proposición singular, es tan infinito como en el caso de una proposición universal, la proposición nunca puede ser verificada totalmente. La aceptación o rechazo de una proposición semejante siempre contiene, por lo tanto, un *componente convencional*, pues no hay una regla general que fijaría de manera

unívoca, nuestra decisión de aceptar o no la proposición. Mas esto no significa, según Carnap, que la decisión *sólo* sea objeto de una fijación, pues, junto a los componentes convencionales, existe también uno no-convencional o *componente objetivo* que consiste en las observaciones efectivamente realizadas. En muchos casos —así, por ejemplo, es probable también en el ejemplo mencionado de la hoja de papel— estos componentes objetivos, pueden ser tan preponderantes después de algunas observaciones que, prácticamente, no podemos hacer otra cosa que aceptar la proposición. No obstante, también en tales casos sería posible, desde el punto de vista teórico, el rechazo de la proposición de manera que su aceptación es también aquí objeto de acuerdo. De este modo puede evitarse el puro convencionalismo sin caer en el dogmatismo absoluto de proposiciones de la base absolutamente ciertas.

Aunque el problema de la base es formulable en una forma simple y su tratamiento tampoco exige un aparato técnico complicado, las opiniones son todavía muy discrepantes como ya se pudo ver por los ejemplos presentados. Parece que aquí aún existe una serie de problemas insolubles (1).

(b) *Análisis lógico del concepto de explicación científica. (Teoría de Hempel y Oppenheim.)*

Dentro de la actividad de cada ciencia real podemos distinguir descripciones y explicaciones. El primero de estos dos conceptos es el menos problemático: en una *descripción* formulamos en el lenguaje el resultado de percepciones y observaciones; nos limitamos aquí a dar una respuesta a la pregunta simple: "¿cómo es el caso?", o bien, "¿cómo fue el caso?". En una *explicación*, en cambio, debe contestarse a la pregunta del porqué, o sea una pregunta de la forma: '*¿por qué es éste el* caso?", o bien "*¿por qué* fue éste el caso?". Hampel y Oppen-

(1) *Cfr.* W. Stegmüller, "*Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*", cap. III, en especial parágrafo 9, "Philosophische Stimmen zum Basisproblem" ("Opiniones filosóficas en el problema de la base"), ps. 279-307.

heim señalan que en toda explicación tienen que emplearse dos clases muy diferentes de enunciados. Supongamos que deba explicarse el fenómeno de que en la rápida sumersión de un termómetro de mercurio en un vaso de agua caliente la columna de mercurio baja temporariamente y luego sube con rapidez. La explicación es, más o menos, la siguiente: el aumento de la temperatura después de la sumersión del termómetro hace, de inmediato, que se dilate sólo el tubo, porque el mercurio que se encuentra en el interior del mismo aún no está bajo la influencia de la temperatura elevada. Esta dilatación del tubo hace, por su parte, que el mercurio en su interior consiga un espacio más grande, por lo cual baja la columna mercurial. Sin embargo, puesto que el vidrio conduce el calor, la temperatura elevada, después de un cierto tiempo, alcanza al mercurio, que ahora también se dilata. Dado que el coeficiente de dilatación del mercurio es mucho mayor que el vidrio, resulta de ello una elevación de la columna mercurial.

El fenómeno a explicar, o bien la proposición que describe este fenómeno se designa, por lo general, con E. Entonces, una de las dos clases de enunciados, que son necesarios para la explicación de E, describe primero, *determinadas condiciones concretas que fueran realizadas o antes del fenómeno E o simultáneamente con él.* Estas condiciones se llaman las condiciones antecedentes A_1, A_2, ... A_k (1). En el ejemplo de arriba pertenecerían a éstas los anunciados de que el termómetro en cuestión consta de un tubo que, en parte pero no en su totalidad, se llena con mercurio; además el enunciado de que el termómetro fue colocado en un vaso lleno de agua caliente, etc. La segunda clase de enunciados que se necesitan para la explicación de E consta de determinadas *hipótesis de leyes generales*, L_1, L_2, ... L_r. En el ejemplo de arriba pertenecerían a ellas las leyes de la dilatación térmica del vidrio y el mercurio; asimismo, el enunciado de que el vidrio es un

(1) En sentido estricto, estas letras no designan las condiciones, sino (conforme al lenguaje formal) los enunciados que tienen por contenido a estas condiciones.

mal conductor del calor, etc. La proposición E se llama *explanandum*; las dos clases requeridas de condiciones antecedentes e hipótesis de leyes, en conjunto, se llaman *explanans*. Si las condiciones antecedentes y las leyes han sido formuladas de manera completa y exacta, explican el fenómeno en cuestión en el sentido siguiente: la proposición E que describe aquel fenómeno se sigue lógicamente de la totalidad de ambas clases de enunciados. *Una explicación científica consiste, por lo tanto, en una deducción lógica del explanandum a partir del explanans.*

Por consiguiente, el análisis de la explicación científica muestra que el científico, a la pregunta, "¿por qué aparece este o aquel fenómeno?" le da el sentido de "¿en virtud de qué leyes y en razón de qué condiciones antecedentes aparece este fenómeno?" Por otra parte, resulta que *en el aspecto lógico, no hay diferencia entre una explicación y una predicción o pronóstico.* Si se alega E (porque se refiere a un fenómeno pasado o, a lo sumo, a un fenómeno o suceso presente), y, además, se buscan las condiciones antecedentes y leyes, de las cuales puede derivarse E, tan pronto como éste se alcanza, se trata de una explicación. Si, por el contrario, de las condiciones antecedentes y leyes dadas se deriva una proposición E, que describe un acontecimiento futuro, existe un pronóstico.

Las explicaciones pueden ser adecuadas o inadecuadas. Una tarea importante de un análisis filosófico de la explicación consiste en la exacta formulación de las condiciones de adecuación que tiene que satisfacer toda explicación científica. Pertenecen a ellas por ejemplo, las siguientes: 1. El *explanans* tiene que contener *por lo menos una ley general.* 2. Tanto el explanans como el explanandum tienen que poseer un *contenido empírico*; por consiguiente, tienen que satisfacer el criterio empirista del sentido, al menos en la concepción más amplia (por una parte, deslinde frente a las demostraciones lógica y matemáticas; por otra, frente a las explicaciones "metafísicas"). 3. El explanandum de hecho tiene que deducirse por vía *puramente lógica* del explanans. 4. Parece curioso que

también tiene que presuponerse la *verdad del explanans*, a pesar del hecho de que lo explanante contiene hipótesis generales que por principio, no son verificables, pues si sólo se quisiera exigir que el explanans sea empíricamente bien confirmado, se tendría que dotar al concepto de explicación con un índice del tiempo, en contraste con el uso del lenguaje en la ciencia y vida cotidiana, y admitir que aquello que para un instante es una explicación, ya no necesita serlo en otro.

La tarea de dilucidar de modo realmente satisfactorio para un lenguaje preciso de la ciencia el concepto de explicación adecuada, tropieza con muchas dificultades, como lo mostraron Hempel y Oppenheim, porque las condiciones tienen que ser formuladas de manera tal, que todas las explicaciones circulares y otras pseudoexplicaciones queden excluidas. No obstante, los autores han logrado, en detalle, llevar a la práctica la explicación de este concepto para un lenguaje modelo relativamente rico.

El concepto de explicación esbozado puede generalizarse de diversas maneras y, además, es posible distinguir tipos de explicaciones. Así, por ejemplo, no todas las explicaciones tienen que ser explicaciones de fenómenos concretos. Hay también *explicaciones de leyes*. En tal caso *E* no describe un proceso concreto, sino que es en sí mismo un enunciado de leyes y en el explanans cesan las condiciones-antecedentes; pues, la explicación de leyes consiste en su deducción de hipótesis de leyes aún más generales. Además, podría distinguirse en las explicaciones de acontecimientos concretos, según sea el carácter de los enunciados de leyes empleados en el explanans, entre *explicaciones deterministas y explicaciones estadísticas*. En el primer caso sólo se emplean para la deducción leyes deterministas, o sea aquellas legalidades que afirman encadenamientos generales entre las características de sucesos singulares y no permiten excepciones. Las leyes estadísticas, por el contrario, aseveran simplemente que en un determinado porcentaje de casos que cumplen ciertas condiciones, aparecen acontecimientos de determinada naturaleza. En caso de expli-

caciones estadísticas es evidente que tiene que abandonarse la exigencia 3 arriba indicada. Esta distinción entre leyes deterministas y estadísticas, mencionada en último término, juega un papel importante, sobre todo dentro de la física moderna, porque las microleyes de la física obtienen cada vez más el carácter de legalidades estadísticas.

No siempre somos capaces de formular, de manera completa, las leyes y condiciones antecedentes necesarias para la explicación de un fenómeno. Hempel, en tanto no se obtenga una formulación completa, habla de *bosquejos de explicaciones.* Así, por ejemplo, prácticamente todas las explicaciones de sucesos históricos podrían tener el carácter de bosquejos de explicaciones. Lo que distingue a un bosquejo de explicación de una mera pseudoexplicación es, por una parte, el hecho de que, en principio, él puede transformarse en una explicación completa mediante una formulación progresiva y exacta de leyes y condiciones antecedentes y que él mismo en el grado más primitivo —o sea allí donde está en la forma más ruda e incompleta— tiene que llenar el requisito de la verificabilidad empírica, de manera tal que tiene que ser posible precisar qué observaciones sostendrían a estos bosquejos de explicación y qué observaciones los conmoverían.

Algunas veces se señala el hecho de que en la ciencia histórica, la desventaja de tener que contentarse con meros bosquejos de explicaciones, al menos se compensa, cuando no se sobrecompensa mediante la ventaja de poder *comprender* en sus vivencias y, sobre todo, en sus motivos a las personas que participan en la historia. Casi todos los analíticos sostienen la opinión de que el método de la comprensión sentimental posee una mera significación heurística; en cambio, por sí sola no tiene valor explicativo. La significación heurística consiste, sin duda, en que de este modo puede formularse una hipótesis histórica apropiada (por ejemplo, si el historiador piensa cómo él hubiese obrado en la situación correspondiente y con los motivos de la persona que él considera). Tal comprensión, empero, no es ni necesaria, ni suficiente para la explicación

científica de las acciones humanas; ante todo no contiene garantía alguna en pro de la exactitud de lo afirmado en ella. *No es necesaria* porque a menudo, con ayuda de principios generales, es posible explicar y predecir la conducta, de psicópatas u hombres que pertenecen a un círculo cultural muy diferente, aunque el científico en modo alguno pueda comprender sentimentalmente la conducta de aquellas personas. *No es suficiente* porque un fuerte sentimiento de comprensión de una conducta sólo puede existir en el caso de que una personalidad juzgue de manera completamente falsa. Por eso, supuesto que una hipótesis se haya formulado por medio del sentimiento comprensor, no deja de ser, sin embargo, una hipótesis y como toda otra hipótesis científica tiene que someterse a la verificación empírica, con independencia de aquella comprensión.

También frente a las llamadas *explicaciones teleológicas*, es decir, explicaciones por fines o finalidades, todos los analíticos se conducen de manera muy escéptica. Por tales explicaciones puede entenderse ante todo dos cosas: en primer lugar, muchos filósofos han señalado el hecho de que la mayoría de las acciones humanas están enderezadas a un fin; por eso, si tales acciones se explican indicando los motivos de las personas actuantes, existe aquí un nuevo modo de explicación, porque con un motivo (una finalidad) se anticipa algo futuro y este acontecimiento futuro que se anticipa motiva la acción presente, y no lo que antecede inmediatamente a dicha acción, como en la consideración causal. Los analíticos señalan el hecho de que en esto hay una falta de lógica: el futuro no actúa de ningún modo, sobre el presente en un obrar dirigido por motivos humanos, sino que este obrar presente es condicionado por *el deseo, que precede a este obrar*, de alcanzar una determinada meta en el futuro. Que no es aquella meta misma que se encuentra en el futuro y que influye en el acaecer presente, ya se infiere por el hecho de que en el presente nunca hay seguridad de si el agente alcanzará, de hecho, en el futuro, la meta que él se ha fijado. Las explicaciones por mo-

tivos no salen, por lo tanto, del marco de las explicaciones tradicionales por las causas.

En segundo lugar, se sostiene que en el dominio de la *biología* son inevitables principios explicativos teleológicos. Pero también aquí esta aserción se reduce, en una consideración más exacta, a la comprobación de que las reflexiones teleológicas en la investigación biológica tienen, a menudo, un valor heurístico. Cuando, por el contrario, los *neovitalistas* tratan de explicar procesos biológicos mediante la introducción de la entelequia, Hempel y Oppenheim objetan que una explicación científica nunca puede resultar sólo con *conceptos*, sino que (conforme a la exigencia [1] indicada arriba) tienen que existir *leyes generales* para este fin, en las cuales aparezca el concepto correspondiente. Mientras los neovitalistas no estén en condiciones de precisar aquellas leyes en las cuales aparezca el concepto de entelequia —es decir, en la forma de leyes verificables por vía empírica— este concepto no merece la discusión científica.

(c) *El carácter metodológico de los conceptos teóricos (Teoría de R. Carnap).*

En la descripción anterior de la nueva concepción de Carnap del criterio del sentido, se tomó por base un lenguaje empirista, o sea un lenguaje cuyos enunciados completos son susceptibles de confirmación en el sentido allí definido. Para un lenguaje de esta índole fue supuesto que sus predicados fundamentales indefinidos designan *cualidades y relaciones observables* y que todos los demás predicados (conceptos) pueden reducirse a estos predicados fundamentales (conceptos fundamentales). ¿Qué debe entenderse por tal reductibilidad? En primer lugar se piensa en una reducción definidora. Así fue interpretado originariamente por Carnap (por ejemplo en su "Logischen Aufbau"). Más tarde hizo el descubrimiento de que los llamados predicados de disposición de ningún modo eran definibles. Se trata de predicados como "soluble en agua"

"frágil", "magnético", "cargado eléctricamente", etc. Puesto que muchos conceptos científicos tienen la característica de conceptos de disposición, este descubrimiento fue de mayor importancia respecto al problema de cómo podría construirse un lenguaje empirista.

Indicaremos brevemente la razón del carácter indefinible de los predicados de disposición: es posible pensar, en primer término, que "x es soluble en agua" podría ser definido mediante la condición "siempre que x se da en el agua, se disuelve en ella". Pero, puesto que en la lógica a una proposición de la forma "Si..., entonces..." con una falsa proposición de la forma "Si...", se interpreta como verdadera, todos los objetos que nunca se dan en el agua, de acuerdo a esta definición, tendrían que caracterizarse como solubles en agua, lo que, como es natural, no debía ser el sentido de esta definición. Todo intento de dar a tales predicados de disposición otras definiciones más complicadas que no conducen al resultado deseado han terminado en el fracaso. De ahí que Carnap, en sus investigaciones del año 1936, sobre la examinabilidad y susceptibilidad de confirmación de enunciados reemplazó el método de las definiciones de predicados de disposición por otro procedimiento, el llamado método de las *proposiciones reductibles*. Cierto que aquí se renunció a la reducción definidora, pero no obstante, siempre se redujo todo predicado, aunque en otra forma, a los predicados fundamentales que sólo designan lo observable. Más tarde resultó que tampoco este procedimiento estaba exento de deficiencias. Además, se llamó la atención sobre el hecho de que los conceptos métricos de la física teórica (longitud, masa, etc.) ya no satisfacían la tesis empirista más estrecha de la reductibilidad a lo observable, porque podría admitir como valores, números reales arbitrarios, no-negativos y, lógicamente, es imposible formular condiciones observables para todas estas posibilidades [1]. Si

[1] El conjunto de los números reales tiene la inmensidad del continuo, es por lo tanto, una cantidad supracontable; en cambio, el número de condiciones de la definición que puede formarse mediante los predicados

son válidas estas y otras dudas frente a la idea de una reductibilidad definidora de conceptos relativamente más simples como "longitud", "temperatura" y "masa", aumentan aún más si se pasa a conceptos más abstractos de la física moderna como "electrón", "función ψ de Schrödinger", etc.

De ahí que Carnap distinga en toda ciencia teórica de la experiencia entre el *lenguaje de observación* L_O y el *lenguaje teórico* L_T. El lenguaje de observación puede ser identificado con aquello que, con anterioridad (p. 473), fue designado como lenguaje empirista. En todo caso esta expresión no puede entenderse como si este lenguaje sirviera sólo para formular proposiciones simples de observación. Más bien, dicho lenguaje puede contener diversos procedimientos de reducción de predicados a los predicados fundamentales observables y además, utilizar todo el aparato complicado de la lógica moderna en la formación de enunciados más complejos. La primitiva tesis fundamental del empirismo contenía la exigencia de que el lenguaje del teórico, en su totalidad, quede absorbido en el lenguaje de observación. Sólo sobre este supuesto pudo figurarse que los enunciados de teórico eran verificables mediante las comprobaciones del observador y experimentador. Para ello la totalidad de los predicados del lenguaje teórico tuvo que reducirse a predicados fundamentales del lenguaje de observación.

Ahora se abandona este presupuesto. El lenguaje teórico L_T se construye como un lenguaje propio. El vocabulario no lógico de este lenguaje contiene los conceptos teóricos que se introducen como conceptos fundamentales no definidos (por ejemplo los conceptos abstractos de la física teórica) así como otros conceptos que se reducen a estos conceptos fundamentales por medio de definiciones. En el lenguaje L_T se formula la verdadera teoría T. Por de pronto esta teoría no es nada más que un cálculo no interpretado; pues los con-

fundamentales (finito o a lo sumo infinito en cuanto contable) es a lo sumo infinito en cuanto contable, aún cuando se admita un aparato lógico más complicado.

ceptos fundamentales de la misma no están, por ahora, en ningún tipo de conexión con los conceptos fundamentales del lenguaje de observación. Para llegar a ser una teoría *empírico-científica*, T debe ser interpretada empíricamente. Frente a la exigencia anterior según la cual esta interpretación tendría que ser completa ahora se limita a una *interpretación parcial* del lenguaje L_T y de la teoría T formulada en él. De este modo, los conceptos fundamentales teóricos logran una interpretación empírica, incompleta e indirecta. La parcial interpretación empírica de la teoría tiene lugar con ayuda de *reglas de correspondencia* propias. De esta manera, determinadas proposiciones del lenguaje teórico se combinan con proposiciones del lenguaje de observación. Diversos conceptos teóricos reciben, así, un contenido empírico. Pero en primer lugar ellas sólo obtienen por aquellas reglas una interpretación empírica parcial (así por ejemplo el concepto teórico de masa sólo se define empíricamente para valores ni demasiado pequeños ni demasiado grandes y esto sólo dentro de los límites de la exactitud de la medida) y, en segundo lugar, sólo algunos conceptos teóricos son los que, mediante tales reglas de correspondencia, se combinan con los conceptos expresables en el lenguaje de observación. De ordinario, las reglas de correspondencia no se formulan para los conceptos fundamentales indefinibles del lenguaje teórico, sino para aquellos conceptos que se introducen por definiciones dentro de la teoría T y están más cerca de la esfera de lo observable. En la física moderna éstos serían, principalmente, los "observables macroscópicos". Los conceptos restantes reciben una significación empírica indirecta, debido a que ellos se combinan, mediante axiomas y teoremas de la teoría así como por medio de cadenas de definiciones, con estos conceptos interpretados parcialmente por medio de reglas de correspondencia.

También la *verificabilidad* de las hipótesis formuladas dentro del lenguaje teórico es, en parte, muy indirecta. Susceptibles de confirmación, de manera inmediata —en el significado restringido de la susceptibilidad de confirmación

completa o en una de las otras significaciones descriptas con anterioridad— sólo son aquellas hipótesis que contienen, exclusivamente, aquellos conceptos que, en virtud de las reglas de correspondencia, son interpretables de modo parcial. Las hipótesis restantes que contienen conceptos teóricos que no son verificables por vía directamente empírica, a causa de las conexiones de deducción lógica, son también verificables con las ya mencionadas hipótesis susceptibles de confirmación inmediata, aunque verificables sólo de manera mediata.

Algunos filósofos sostienen la opinión de que, después de la admisión de tales conceptos teóricos, ya no es posible trazar una línea divisoria rigurosa entre ciencias teóricas de la experiencia y metafísica especulativa. Si, por ejemplo aparece como inútil reducir a lo observable un concepto fundamental de la física teórica, sea por caso el concepto de "electrón", ¿en qué se diferencia, en lo fundamental, de un concepto de la metafísica especulativa, como por ejemplo "lo absoluto"? Parecería que el admitir una línea continua de tales conceptos, que están estrechamente vinculados a la esfera de lo observable, como "temperatura" o "masa", pasando por conceptos teóricos más abstractos como "electrón", "función ψ", conduce a aquellos conceptos especulativos que, en general ya no se hallan en conexión precisable con los sucesos posibles de observar. Carnap no sostiene tal opinión. Él cree poder indicar con precisión en qué se distinguen los conceptos teóricos más abstractos de los meros pseudoconceptos. Esto equivale al *hecho de que también para el lenguaje teórico se da un criterio empirista del sentido.* Puesto que la formulación precisa de este criterio es bastante complicada, nos tenemos que contentar con la indicación del pensamiento básico predominante: un concepto teórico de T que, ni por definiciones ni por reglas de correspondencia, es reducible parcial o totalmente a lo observable, para poder designarse como admisible desde el punto de vista empírico, tiene que poseer una *relevancia de la predicción* o una *relevancia del pronóstico.* Esto significa, expresado en bruto, que tiene que haber, al menos, un enunciado

de T que contenga a este concepto, con cuya ayuda pueden deducirse predicciones de acontecimientos futuros observables que no pueden alcanzarse sin este enunciado. La relevancia del pronóstico de un concepto teórico consiste, por lo tanto, en su efecto para determinadas predicciones; pues su eliminación del vocabulario teórico tendría por consecuencia que estas predicciones ya no fueran posibles. De esta manera se llega a la *expresión más amplia del criterio empirista del sentido*: para comprobar si un enunciado satisface este criterio tiene que investigarse si pertenece al lenguaje de observación o al lenguaje teórico (y esto significa prácticamente: si todas las expresiones descriptivas que aparecen en él son reductibles o no a los predicados fundamentales del lenguaje de observación). En el primer caso basta el criterio establecido con anterioridad; pues todos los enunciados del lenguaje de observación son susceptibles de confirmación en el sentido allí indicado (a los fines de su distingo, aquel concepto de susceptibilidad de confirmación, ahora podría calificarse con mayor exactitud de L_O-susceptibilidad de confirmación). Por el contrario, en caso de que se trate de un enunciado del lenguaje teórico L_T dicho enunciado tiene que satisfacer dos condiciones: 1. que él no contravenga las reglas sintácticas de L_T, y 2. que todas las expresiones descriptivas que aparezcan en él, sólo tengan por contenido aquellos conceptos que posean la relevancia del pronóstico arriba bosquejada. Tales enunciados podrían designarse como L_T-proposiciones susceptibles de comprobación. Así pues, para que un enunciado pueda ser calificado de *empíricamente pleno de sentido* es necesario y suficiente que él sea L_O o L_T-*susceptible de confirmación.*

Las investigaciones de conceptos teóricos han mostrado que las anteriores ideas empíricas de la construcción de teorías científicas tienen que ser modificadas en lo fundamental. Mientras que, según la idea del empirismo más viejo, en todas las ciencias empíricas el teórico sólo puede introducir aquellos conceptos que son definibles con el aparato conceptual que está a disposición del observador y, además, que no tendría

otra cosa que hacer que sintetizar los resultados de la observación y generalizarlos en enunciados de leyes generales, resulta ahora la siguiente imagen de las tareas de un teórico: él tiene que hacer algo más que generalizar regularidades; tiene que construir más bien, un nuevo sistema de conceptos que, por una parte, en modo alguno sean reducibles a lo observable y, por otra, sólo lo sean de manera parcial. Luego, tiene que idear un sistema de leyes que contengan estos nuevos conceptos y, por último, tiene que ofrecer una interpretación de su sistema que suministre simplemente una explicación empírica parcial, la que, sin embargo, tiene que ser suficiente para poder utilizar el sistema teórico en las predicciones de procesos observables. Los conceptos con los cuales opera, pueden ser conceptos del todo abstractos; no obstante, él está protegido por tanto tiempo contra el peligro de un desliz en la metafísica especulativa, como pueda mostrar que todos estos conceptos poseen una relevancia de la predicción.

(d) *Lógica inductiva y probabilidad (Teoría de R. Carnap)* (1).

Cuando se habla de la lógica, sólo se piensa, de ordinario, en la *lógica deductiva*, cuyo concepto fundamental es el concepto de *consecuencia lógica* (hablando en términos semánticos: el concepto de *L-implicación*). Una conclusión en forma de deducción lógica se caracteriza porque la conclusión no excede el contenido de las premisas, porque esta conclusio puede aseverarse con la misma seguridad con que valen las premisas. Conclusiones deductivas se llevan a cabo, constantemente, tanto en la vida diaria como en la ciencia, pero las más veces eso ocurre de manera puramente instintiva sin que reflexionemos de modo expreso. Aristóteles fue el primero que trató de reemplazar este procedimiento instintivo mediante reglas formula-

(1) *Cfr.* R. Carnap, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit* ("Lógica inductiva y probabilidad"). Refundido por W. Stegmüller, Viena, 1959. En este libro se separó la fundamentación filosófica de la construcción técnica del sistema de la lógica inductiva de manera que la primera puede leerse con independencia de la segunda.

das con claridad, y el camino que va de su silogística a la lógica moderna es el camino hacia una concepción más completa y precisa de tales reglas.

Junto a las conclusiones deductivas hacemos constante uso del *pensamiento inductivo* tanto en la práctica cotidiana como en las ciencias empíricas. A ello pertenece toda conclusión en el cual el contenido de la conclusio excede el contenido de las premisas, *de manera tal que la conclusio no puede aseverarse con la misma seguridad con que valen las premisas.* El pensamiento inductivo existe por ejemplo cuando el poseedor de un almacén reflexiona sobre cuántas mercaderías de diversa índole debe tener en existencia para las inminentes ventas de Navidad, en razón de las condiciones de venta observadas en el pasado. También existe pensamiento inductivo si el ministro de finanzas, en virtud de su conocimiento de la situación económica y del total de impuestos en los años anteriores, protege los ingresos de impuestos que se esperan para el corriente año financiero. En las ciencias tenemos que tratar con conclusiones inductivas, cuando por ejemplo el historiador trata de explicar una acción concreta de una personalidad histórica mediante la suposición hipotética de un motivo determinado; o cuando el meteorólogo, en virtud de su conocimiento de la condición actual del tiempo y de una serie de leyes naturales, pronostica la conducción del tiempo para el día venidero. Por último, existe una conclusión inductiva allí, donde el físico teórico formula una nueva ley natural o inclusive una teoría que abarca muchas leyes, para emplearlas en pronósticos y explicaciones.

Una *lógica inductiva* tendría la tarea de poner en claro los principios de la conclusión inductiva, empleados de primera intención en forma puramente instintiva y sin una conciencia clara, y formularlos en la forma de reglas exactas, de modo muy análogo a los intentos que, desde Aristóteles hasta la moderna lógica formal, se realizaron con la conclusión deductiva. A causa del hecho de que en el razonamiento inductivo la conclusio no vale con seguridad, el concepto fundamental

de la lógica inductiva ya no es el concepto de consecuencia lógica, sino el concepto de *probabilidad*. Las conclusiones inductivas son conclusiones probables; la conclusio de una conclusión sólo vale con una determinada probabilidad.

Según Carnap, es muy importante distinguir dos significaciones diferentes de la expresión "probabilidad". En primer lugar con ella puede ser mentado el concepto de *probabilidad estadística* (probabilidad del suceso). Con este concepto se trabaja sobre todo en la estadística matemática. Él concierne a una característica cuantitativa de los sistemas de cosas. Se decide sobre su aplicabilidad mediante el recuento de frecuencias, porque algunos teóricos interpretaban este concepto "a largo plazo" como una precisión del concepto de frecuencia relativa. En todo caso se trata de un concepto *empírico* análogo, por ejemplo, al concepto de temperatura. Pero mientras la temperatura de un objeto se determina con ayuda de instrumentos de medición, la probabilidad se establece con ayuda de observaciones estadísticas, o sea, mediante la cuenta de frecuencias.

El segundo significado de la expresión "probabilidad" es la *probabilidad inductiva*. Una aserción de probabilidad inductiva no habla de cualidades de sistemas de cosas y de sucesos como los conceptos de probabilidad estadística y frecuencia relativa, sino que ella siempre tiene por contenido *una relación entre una hipótesis y determinados datos empíricos*. La probabilidad inductiva debe indicar el *grado* en el cual la hipótesis se confirma mediante los datos de la experiencia. Por eso, en lugar de hablar de la probabilidad inductiva de una hipótesis, también puede hablarse *del grado de confirmación de esta hipótesis en base a datos que se dan en la experiencia.*

Con esta distinción de dos conceptos de probabilidad Carnap se previene contra el escepticismo de Popper respecto a la inducción. Según Carnap, Popper tiene razón de que es imposible formar un concepto útil de la probabilidad de las hipótesis con ayuda del concepto de probabilidad estadística.

Pero de ello no se sigue que de ningún modo es posible establecer un concepto adecuado de probabilidad de las hipótesis. Se puede formar tal concepto pero no sobre la base de la probabilidad estadística sino sobre la base de la probabilidad inductiva. Tampoco es exacto, según Carnap, el argumento de Popper de que la admisión de un principio inductivo tiene que conducir o a un regreso al infinito, o a un abandono del empirismo, es decir, a la admisión de proposiciones sintéticas *a priori* (*Cfr.* arriba p. 460). Sólo se necesita una definición precisa de este concepto de probabilidad, pero no otro saber empírico, para indagar la probabilidad inductiva de una hipótesis *h*, a base de datos empíricos *e*; el saber empírico necesario más bien ya está contenido en el dato empírico *e*. Así pues, el juicio resultante de la probabilidad de una hipótesis contiene, de hecho, un saber *a priori*. Éste, sin embargo, es un saber puramente analítico, de manera que tampoco es necesario recurrir a un apriorismo sintético en sentido kantiano. El supuesto de Popper de que un principio de inducción analítica transforma la conclusión inductiva en una conclusión deductiva, es inexacto, porque un enunciado sobre la probabilidad inductiva de una hipótesis es, en verdad, una proposición inductiva, pero a pesar de ello no es una proposición de la lógica deductiva sino de la inductiva, pues ella no se basa en la definición del concepto de consecuencia lógica, sino en la definición del concepto de probabilidad inductiva.

La mayoría de los errores en la apreciación de la conclusión inductiva surgen, según Carnap, debido a que, con frecuencia, se entendió por solución del problema inductivo la invención de un procedimiento racional con cuya ayuda deberíamos estar en condiciones de alcanzar leyes apropiadas o inclusive teorías completas, a partir de observaciones dadas. También aquí Carnap está de acuerdo con Popper en que nunca se daría, con seguridad, tal procedimiento. Para que una teoría científica pueda realizarse tienen que actuar juntos, en el naturalista, fortuna, intuición y el talento para la combinación; y es imposible sustituir estos factores por un procedi-

miento maquinal (una máquina inductora). Sería sin embargo, equivocado concluir de ello que el problema de la inducción es un problema insoluble. Esto comienza, más bien, *cuando ya* existe una *hipótesis ideada por el teórico*, que debe servir para explicar determinados fenómenos. El problema inductivo consiste en la tarea de responder a la cuestión *de cuán grande es la probabilidad inductiva de esta hipótesis, en base al material existente en la observación.* En principio no se distingue, aquí, la situación en la lógica inductiva de la correspondiente situación dentro de la lógica deductiva: tampoco allí puede el lógico decir por ejemplo al matemático, cómo tendría que proceder para llegar a los teoremas y demostraciones —es decir, no puede construirse una máquina de demostrar— lo que importa, más bien, es formular las reglas de la demostración de tal modo que pueda ser comprobado por cualquiera si la supuesta demostración (¡ideada mediante la fortuna, la intuición y el talento para la combinación!) de un presunto teorema que se ha encontrado, es realmente una demostración correcta.

Una característica esencial del concepto de probabilidad inductiva es su *carácter relacional.* Un enunciado de la forma: "la probabilidad inductiva de la hipótesis *h* es igual a *r*" no tiene sentido, porque falta la indicación de respecto a qué saber empírico tiene lugar este juicio de la probabilidad. Un enunciado elemental de la lógica inductiva debe tener, más bien, la forma siguiente: "la probabilidad inductiva (el grado de confirmación) de la hipótesis *h en base a los datos empíricos e* es igual a *r*". Este carácter relacional en el concepto de probabilidad inductiva ha sido pasado por alto por todos los teóricos que trataron de construir este concepto como una debilitación del concepto de verdad. Es que el predicado "verdadero" no es un predicado de relación sino un predicado calificativo: un enunciado es verdadero o no-verdadero (1).

(1) La relatividad semántica respecto a un determinado sistema lingüístico concierne a otra cosa; esta relatividad corresponde a todo concepto

Si se quiere encontrar un correlato de deducción lógica para el concepto de probabilidad inductiva, él no sería, según Carnap, el concepto de verdad, sino el concepto de consecuencia lógica. De hecho la probabilidad inductiva también puede interpretarse como *deductibilidad lógica de carácter parcial*: si la propiedad inductiva de una hipótesis h en base a datos empíricos e es, en verdad, muy grande, pero algo menor que 1, existe casi una relación de deducción lógica entre h y e, pero no completa. Si, por el contrario, esta probabilidad inductiva está cerca de 0, existe casi una incompatibilidad lógica entre h y e pero no una incompatibilidad rigurosamente lógica. Por lo tanto, los valores de probabilidad inductiva caracterizan numéricamente la mayor o menor distancia de los casos extremos de la consecuencia lógica y de la incompatibilidad lógica.

Conforme a la distinción de conceptos clasificadores, comparativos y cuantitativos (*Cfr.* p. 436) la explicación precisa del concepto de confirmación inductiva puede tener lugar de tres maneras. Existe un *concepto clasificador de la confirmación*, en el caso de que se indiquen las condiciones entre las cuales una hipótesis h ha de considerarse como confirmada mediante datos de la experiencia e. No se trata aquí de un grado de confirmación, ni siquiera de una posibilidad comparativa entre las confirmaciones de hipótesis diversas. Un *concepto comparativo de la confirmación*, por el contrario, ya posibilitaría tales comprobaciones comparativas. Un ejemplo de un enunciado elemental de la teoría comparativa de la confirmación sería, más o menos, el siguiente: "la hipótesis h es confirmada mejor mediante los datos empíricos e, que la otra hipótesis h mediante e". Sin embargo, el concepto de confirmación inductiva tampoco es aquí un concepto de cantidades. Tal concepto sólo existe cuando el concepto de confirmación se construye como *concepto cuantitativo* o sea, como concepto de *grado* de confirmación. Mediante este concepto, y a través de un valor numérico entre 0 y 1, se caracteriza el

semántico, en especial al concepto de grado de confirmación, en tanto que él se introduce como concepto semántico.

grado con el cual se confirma una hipótesis *h* en base a datos empíricos *e*. Cuando arriba se habló de la probabilidad inductiva, en contraposición con la probabilidad estadística, con ello ya se ha mentado este caso especial de construcción del concepto de confirmación inductiva como concepto cuantitativo. Puesto que los conceptos cuantitativos siempre son los instrumentos más eficaces de que dispone un científico, Carnap intentó, acto seguido, construir la teoría de la confirmación inductiva o de la lógica *inductiva* en la forma más rigurosa, o sea, como teoría del grado de confirmación o de probabilidad cuantitativa-inductiva.

El concepto de probabilidad inductiva o del grado de confirmación puede ser aclarado, con mayor exactitud, mediante su identificación con otros dos concetpos. Verdad es que sólo se trata de la aclaración de dicho concepto como explicandum, pero no de su precisión como explicat. Uno de estos conceptos es el de *cuociente de las apuestas limpias*. Si dos personas *A* y *B* hacen una apuesta de manera tal que *A* sostiene la realización de una hipótesis *h*, mientras que *B* supone lo contrario y si, además *A* apuesta la suma u_1 y *B* en cambio, la cantidad u_2, el importe

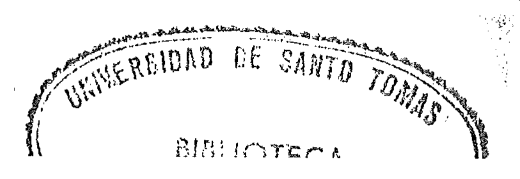
$$q = \frac{u_1 + u_2}{u_1}$$

se denomina cuociente de las apuestas. Si luego admitimos que las personas *A* y *B* en la medida que su saber es de importancia para la hipótesis *h*, lo juntan en el saber común *e*, el enunciado: "el grado de confirmación de la hipótesis *h*, en base al saber empírico *e*, es igual a *q*", puede ser interpretado de manera tal que una apuesta sobre *h* con el cuociente de apuestas *q*, es para ambos apostantes *A* y *B* una apuesta limpia. Una apuesta es llamada limpia cuando ella no favorece a ninguno de los dos participantes. De esta interpretación también resulta la razón por la cual los valores de la probabilidad inductiva, tienen que elegirse de la esfera entre 0 y 1.

La segunda posibilidad de interpretación consiste en la identificación del concepto de probabilidad inductiva con el de *valuación de la frecuencia relativa.* Si se da una cantidad K de objetos y, además, una cualidad M, sin que de un solo objeto de K se sepa siquiera, con seguridad, que posee una cualidad M, el enunciado: "la probabilidad inductiva para la hipótesis de que el objeto b de K posea la cualidad M, es igual a r", podría ser interpretada así: "la valuación de la frecuencia relativa de la presencia de la cualidad M dentro de la clase K es igual a r". En esta última posibilidad de interpretación reside, según Carnap, una de las raíces psicológicas para que los teóricos anteriores siempre intentaron, en vano, reducir el concepto, de grado de confirmación al concepto de probabilidad estadística: *ellos confundían la frecuencia relativa con la valuación de la frecuencia relativa* y, de este modo, por la posibilidad de interpretación recién mencionada fueron inducidos a identificar la probabilidad inductiva con la frecuencia relativa y, por lo tanto, con el concepto de probabilidad estadística.

En virtud de esta posibilidad de interpretación de la probabilidad inductiva, en calidad de valuación de la frecuencia relativa también se logra comprender de dónde procede el hecho de que los teoremas de ambas teorías de la probabilidad sean completamente análogos, no obstante que en los dos casos se trata de conceptos diferentes.

La verdadera explicación del concepto de grado de confirmación tiene lugar, según Carnap, en el marco de la semántica. Es decir, este concepto se introduce como concepto funcional de dos lugares del metalenguaje $c\ (h, e)$, que puede tener como argumentos proposiciones arbitrarias h y e del lenguaje de objetos y a una pareja de proposiciones siempre se asocia un valor entre 0 y 1: $c\ (h, e) = r$ ("el grado de confirmación de h en razón de e es igual a r"). Siempre tiene que distinguirse, con rigor, entre una proposición lógica de esta índole y su *aplicación a una situación concreta del saber*: la cuestión de si la proposición h representa, de hecho, una hipótesis y si la proposición e expresa realmente, un saber



empírico garantizado, ya no pertenece a la lógica inductiva sino a su aplicación a una determinada circunstancia.

Y aun cuando esta cuestión tanto en lo que respecta a h como en lo que se refiere a e deba tener una respuesta afirmativa, con ello no quiere decirse que la proposición de inducción lógica "$c\ (h,\ e) = r$" pueda interpretarse de manera que la hipótesis h, en razón del saber empírico existente, esté confirmada en el grado r. Esta interpretación se admite sólo en el caso de que e no sólo contenga experiencias garantidas sino en caso de que e exprese todo saber empírico disponible o cuando el saber empírico no mencionado en e no sea de relevancia para la apreciación de h. De lo contrario podría darse el caso de que en la consideración de otros datos empíricos de hecho existentes, resultase un valor muy distinto para el grado de confirmación de la hipótesis. En este punto la lógica inductiva, en la aplicación, se distingue mucho de la lógica deductiva: una conclusión deductiva sigue siendo válida en la aplicación aunque se coloquen nuevas premisas; una conclusión inductiva, por el contrario, ya no es aplicable cuando se han cambiado las premisas relevantes (es decir, los datos relevantes de la experiencia). Si, mediante observaciones complementarias, de los primitivos datos de experiencia e, surge el nuevo saber empírico e_1 y valen, por ejemplo, las dos proposiciones de inducción lógica: "$c\ (h,\ e) = r$" y "$c\ (h,\ e_1) = r_1$", ambas proposiciones siguen siendo válidas como proposiciones de la lógica inductiva, pero sólo la segunda es aplicable en la nueva situación.

Carnap reúne las conclusiones inductivas por tipos básicos. Los más importantes son los cinco siguientes: 1) *Conclusión directa*, o sea, partiendo de una totalidad básica, concluir una prueba de la misma, elegida al azar. 2) *Conclusión de pronóstico*, es decir, de un caso inferir otro caso (que existe, de ordinario, en el futuro) que no coincide con el primero. 3) *Conclusión por analogía*, o sea inferir un individuo partiendo de otro, en virtud de una conocida semejanza entre ambos. 4) *Conclusión inversa*, o sea aquella que va de la prueba ele-

gida al azar, a la totalidad. 5) *Conclusión universal*, esto es, concluir una hipótesis del carácter de una proposición universal, a partir de una prueba elegida al azar (clase finita de casos individuales). El término "conclusión", conforme a lo expresado arriba, no debe entenderse en el sentido de que deba *obtenerse* la hipótesis h en cuestión sino en el sentido de que ha de *indagarse* el valor de c (h, e) en h y e, dados. Así pues, en el primer caso, por ejemplo, en el que el dato e describe la frecuencia de una propiedad M en la totalidad básica y h la frecuencia de M en una prueba de esta totalidad, elegida al azar, no ha de responderse a la pregunta de cómo se obtiene esta h, sino que ha de determinarse el valor de c (h, e). Lo mismo puede decirse de los otros casos.

La construcción detallada de un sistema de lógica inductiva tropieza con dificultades. El problema capital consiste en la *introducción de una c-función adecuada*, que pueda servir para indagar el grado de confirmación de hipótesis, en base a datos empíricos, o sea, que dicho problema consiste en la definición de la función "c", de la cual tiene que hacerse uso en un enunciado elemental de la lógica inductiva "c $(h, e) = r$". Carnap señaló que no hay sólo un método inductivo, sino toda una continuidad lineal de tales métodos. Muchos de ellos pueden separarse, desde un principio, como inadecuados. Quedan, sin embargo, numerosos métodos, entre los cuales tiene que tomarse una decisión. En dicha decisión también tienen que tenerse en cuenta, además de los puntos de vista teóricos, los criterios prácticos.

En vista de éstas y otras dificultades surgió la pregunta de si, realmente, recompensa el esfuerzo que tiene que emplearse en la construcción de un sistema de lógica inductiva. Carnap ha respondido a esta cuestión en forma afirmativa. Y ha señalado, además, que una teoría de la conclusión inductiva tendría numerosas aplicaciones importantes en la teoría y práctica. Mencionaremos, brevemente, tres de tales aplicaciones: en primer lugar la lógica inductiva puede emplearse para *establecer reglas destinadas a la práctica de valuaciones.*

Valuaciones de valores desconocidos de determinadas cantidades, juegan hoy un papel creciente no sólo en la ciencia sino también en la vida diaria y en la economía. Los estadísticos han establecido métodos de valuación independientes entre sí, sobre cuya validez y utilidad existen las más grandes divergencias de opinión. De acuerdo a la opinión de Carnap, sólo puede alcanzarse claridad y unidad por medio de una teoría de la confirmación, porque una teoría de la valuación adecuada en cuanto al contenido y precisa en su forma, sólo puede construirse de manera que se establezca una función de evaluación, basada en la probabilidad inductiva.

Otro empleo importante de la lógica inductiva consiste en el hecho de que, con su ayuda, pueden formularse *reglas para tomar decisiones racionales*. Estas reglas son de importancia allí donde en nuestras decisiones prácticas nos dejamos conducir no por sentimientos y estados anímicos sino, principalmente, por reflexiones racionales. En este aspecto Carnap ha descubierto interesantes conexiones entre la teoría de la conclusión inductiva y la llamada *teoría de la utilidad límite* que juega un papel importante en la economía política.

Por último, la lógica inductiva puede ser de utilidad en la ciencia empírica, en la apreciación de hipótesis, en especial cuando éstas y los datos empíricos contienen informaciones estadísticas. La teoría de la probabilidad inductiva puede emplearse aquí para *apreciar la credibilidad de las hipótesis empíricas en base a las observaciones registradas*; comparar entre sí las diversas hipótesis, de esta índole, respecto a su grado de confirmación y distinguir las hipótesis apoyadas preferentemente en la inducción de las restantes hipótesis. Este acuerdo entre ciencia empírica y lógica inductiva Carnap lo ha resumido en la proposición que sigue, que ha sido construida por analogía con un famoso dicho kantiano: "*la lógica inductiva sin observaciones es vacía, las observaciones sin la lógica inductiva, ciegas*".

(e) *El problema de la ley natural. (Teoría de N. Goodman.)* (1).

Hay numerosos problemas de la ciencia de la lógica, cuyo tratamiento eficaz requiere una aclaración del concepto de *ley natural* o más generalmente, del concepto de ley. Que no se tiene derecho a considerar a todo enunciado universal como ley, puede mostrarse en base a resultados absurdos a los que se arribaría, en caso de que se quisiera hacer tal equiparación. Los ejemplos más convincentes son aquellos del dominio de la explicación científica y de la esfera de la confirmación inductiva.

En oportunidad de la discusión del concepto de explicación científica se señaló que el explanans de toda explicación adecuada, tenía que contener, por lo menos, un enunciado con el carácter de ley general (p. 513). Supongamos que *B* es un canasto que sólo contiene manzanas rojas; *a* es una de estas manzanas. Mientras no se establezca un criterio de la legalidad de un enunciado, nada nos impide considerar como enunciado de ley a la proposición "todas las manzanas en el cesto son rojas" (1). Si añadimos todavía la proposición "*a* se encuentra en el cesto *B*" (2), se puede deducir de ello esta otra proposición: "la manzana *a* es roja" (3). En la medida que tomemos por base el esquema de la explicación científica, esbozo con anterioridad (p. 511) podemos considerar a las dos primeras proposiciones como el explanans —o sea, a la proposición (1) como enunciado de ley y a la proposición (2) como condición antecedente, y a la proposición (3) como explanandum. Esto, sin embargo, significaría que el contenido de la proposición (3) ha de considerarse explicado mediante los otros dos. Tal resultado es, naturalmente, absurdo, pues nadie querría sostener en serio que el color rojo de una man-

(1) *Cfr.* para lo que sigue W. Stegmüller "Conditio irrealis, Dispositionen, Naturgesetze und Induktion" ("Condición irreal, disposiciones, leyes naturales e inducción"), *Kantstudien*, t. 50 cuad. 3, ps. 363-390.

zana es explicado de manera suficiente por el hecho de que esta manzana se encuentre en un canasto con puras manzanas rojas.

Si se quiere evitar que se considere a la deducción de arriba como una explicación científica adecuada, sólo parece existir un camino o sea aquel que conduce a negar que la proposición (1) sea una ley. Esto, sin embargo, puede hacerse en serio en el presente así como en todo caso análogo, sólo en caso de que se disponga de un *criterio de la legalidad* de un enunciado. Como N. Goodman lo ha señalado, el problema de "cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para poder calificar de ley a un enunciado", es también de suma actualidad dentro de la teoría de la confirmación inductiva de enunciados. Los ejemplos dados por Goodman muestran, a la vez, lo que aquí importa.

Supongamos que la cualidad verde no es una característica de la definición en el concepto de esmeralda, de manera que el enunciado general "toda esmeralda es verde" (4) representa una hipótesis empírica. Esta hipótesis se formula para el instante *t* actual. Puesto que hasta este instante *t* se han examinado numerosas esmeraldas en su color y han resultado verdes hay muchas instancias confirmantes de la proposición (4). Esta proposición parece ser, por lo tanto, una hipótesis muy bien confirmada por vía inductiva. Ahora se introduce en el lenguaje el predicado artificial "rojo" y se define de la siguiente manera: este predicado deberá valer para todas las cosas que fueron examinadas en su color antes del instante *t*, exactamente en caso de que estas cosas resulten verdes; en cambio en las cosas restantes el predicado será empleable, exactamente en el caso de que estas cosas sean rojas. Desde el punto de vista lógico, seguramente, no hay nada que objetar contra esta rara definición de un predicado. Ahora, con ayuda de este nuevo predicado, se formula la hipótesis: "toda esmeralda es roja" (5). Puesto que todas las esmeraldas examinadas hasta ahora en su color han resultado verdes y de este modo, por definición, "rojas", se tendría que decir, justamen-

te como en el caso anterior, que la hipótesis (5) está confirmada, por vía inductiva de la mejor forma posible y, de este modo también lo están todas las predicciones que pueden obtenerse de esta proposición (5). Se tendría, por lo tanto, que esperar que toda esmeralda que se llegue a encontrar en el futuro será roja. Puesto que estas esmeraldas hasta ahora no han sido examinadas en su color, resulta, de la definición de "roja" que estas esmeraldas serán rojas. Así pues, llegamos al absurdo resultado de que las innumerables experiencias realizadas hasta ahora con esmeraldas verdes confirman por vía inductiva la proposición de que todas las esmeraldas que se encuentren en el futuro serán rojas, de la misma manera que estas experiencias confirman la proposición de que las esmeraldas observables en el futuro serán verdes.

Sólo se escapa a esta consecuencia limitando el concepto de confirmación inductiva a enunciados de forma legal y se dice: *la proposición* (4) *es una ley, y por lo tanto, susceptible de confirmación inductiva*; la proposición (5), en cambio, *no es una ley y, por consiguiente, no es susceptible de confirmación inductiva.* De nuevo surge el problema de cuál es el criterio para la distinción de estos dos tipos de enunciados. Los ejemplos (4) y (5) indican, según Goodman, que en esta distinción importan los *predicados* empleados en los enunciados. El predicado "verde" empleado en (4) parece ser empleable en enunciados susceptibles de confirmación inductiva; en cambio el predicado "roja" que aparece en (5) no es susceptible de tal confirmación. Aquellos predicados que, con ayuda de una hipótesis, son apropiados para traducir casos dados a casos no-dados, los llama Goodman *predicados proyectables.* Los diversos predicados de color serían ejemplos de predicados proyectables; "roja", en cambio, es un ejemplo de predicado no-proyectable.

En los últimos dos decenios se han hecho numerosos intentos para obtener una nítida delimitación conceptual entre los enunciados en forma de ley y aquellos que no son leyes. Así, se sostiene por ejemplo, que las leyes se distinguen de

las no-leyes debido a que las primeras poseen *infinitos casos de aplicación* (reales o posibles); las últimas, en cambio, sólo poseen un número *finito*. O se ha dicho que sólo los llamados *predicados puramente cualitativos* son predicados proyectables, o sea, aquellos que no representan predicados fundamentales indefinidos, o que no pueden ser definidos sin la expresa referencia a un instante o a una cosa determinada (mientras, por ejemplo, "rojo" puede definirse por la referencia al instante *t*). Goodman, en análisis perspicaces, pudo mostrar que éstos, así como todos los demás intentos de delimitación llevados a cabo hasta ahora son totalmente inútiles. Dentro de su propia teoría, él exige que, en un determinado aspecto, tienen que revisarse las ideas concebidas hasta ahora de la confirmación inductiva de enunciados. Todas estas teorías de la confirmación inductiva que han llegado hasta nosotros, se basan, según Goodman, en un criterio ficticio de tabula rasa. Se parte del supuesto que, hasta hoy, no había sido aceptada ninguna hipótesis, sino que ahora por vez primera, formulamos hipótesis y estamos ante la tarea de verificarlas en su validez, con ayuda del material empírico disponible. En base a este presupuesto ficticio, se excluye, según Goodman, la solución del problema. Más bien, tenemos que tomar por base la comprobación de que ya disponemos de numerosas hipótesis para cada instante y, además, de informes de que en el pasado fueron aceptadas determinadas hipótesis. Expresándolo con una imagen: no tenemos que partir del supuesto de que la máquina de inducción empieza a girar en este momento, sino que tenemos que suponer, más bien, que ya estaba girando desde hace tiempo.

Se califica a una hipótesis de *hipótesis fácticamente proyectada*, cuando, de hecho, se ha supuesto para un instante; cuando, además, se conocen hechos empíricos que la apoyan pero ninguno que la altere y por último cuando dicha hipótesis no está agotada (de manera que aún no fueron examinados todos los casos particulares subordinables a ella). La tarea de procurar una reducción a los enunciados en forma de ley, consiste en eliminar las hipótesis improyectables de la clase de

hipótesis fácticamente proyectadas. Para tal fin tienen que examinarse, con mayor exactitud, los predicados empleados en estas hipótesis. Aquí se manifiesta, claramente, la peculiaridad del método de Goodman: no basta con analizar estos predicados, sino que tienen que tomarse en cuenta *las proyecciones fácticas hechas en el pasado* con estos predicados. Así, por ejemplo, el predicado "verde" fue utilizado mucho antes para proyecciones, sobre todo con más frecuencia que el predicado artificial "rojo". El primer predicado tiene, por decir así, una biografía mucho más expresiva que el último. Goodman lo expresa de este modo: el predicado "verde" *está mucho más arraigado en el lenguaje que el predicado "rojo"*.

Este concepto del arraigo de un predicado en el lenguaje es empleado por Goodman como concepto fundamental y utilizado, en la formulación de una serie de reglas de eliminación, mediante la cual se excluyen las hipótesis sucesivas que no tienen forma de ley. Esto se ilustra con el ejemplo de una regla, mediante la cual se elimina un enunciado de la forma de la proposición (5). El predicado que está en el primer miembro de una aserción general de la forma "Si . . ., en tal caso. . ." debe calificarse de predicado-antecedente, y de predicado consecuente al que se encuentra en el segundo miembro. Las hipótesis (4) y (5) tienen apoyo y no están ni conmovidas ni agotadas; además, (4) es una hipótesis proyectada fácticamente. La eliminación de la hipótesis (5) se produce por medio de (4) en virtud de la comprobación de que ambas hipótesis poseen un mismo predicado-antecedente bien arraigado —en este caso concreto es, inclusive, el mismo predicado "esmeralda"—; que (4) contiene, sin embargo, el predicado-consecuente "verde" mucho más arraigado (frente al predicado-consecuente "rojo", mal arraigado), de la proposición (5) y que (5) contradice a la hipótesis (4) que tiene apoyo y está exenta de conmoción. Dicho brevemente: ha de eliminarse aquella proyección de un predicado que está en contradicción con la proyección de un predicado mucho más arraigado. Reglas de eliminación análogas se establecen para otros casos

más complicados (1). La eficacia de estas reglas se engrandece aún más, debido a que, además del arraigo que los predicados han "adquirido por sí mismo", también se considera la "herencia" del arraigo de predicados, transmitida a otros predicados. El concepto de hipótesis de leyes puede, en tal caso, ser definido, diciendo que se trata de hipótesis que tienen apoyo, que están exentas de conmoción y agotamiento y que resisten a toda regla de eliminación.

Las investigaciones de Goodman representan una importante contribución a los esfuerzos para alcanzar claridad en el concepto de comprobación inductiva de enunciados, pero, además, constituye un aporte a todos aquellos problemas para los cuales es de mucha importancia el concepto de ley natural. El ejemplo de explicación científica dado al principio, sólo fue una de estas otras esferas de aplicación.

3. Problemas de la realidad.

(a) *El problema del ser y el problema de los universales. (Teoría de W. V. Quine.)*

Ya hemos señalado antes, de que en la actualidad se ha difundido ampliamente, sobre todo en Europa Central, la interpretación del todo errónea de que el reconocimiento de la lógica moderna tiene que conducir a una posición filosófica positivista y antimetafísica. Es cierto que numerosos representantes de la lógica moderna adoptan este punto de vista, pero esto se funda en una contingencia histórica. La mejor prueba de ello la constituye el hecho de que, justamente, dentro de los representantes conductores de la lógica matemática se discute ampliamente el problema de los universales. Quien

(1) W. Stegmüller, *loc. cit.* ps. 385/86. En la formulación de la regla III, en la p. 448 de este tratado, hay que intercalar la condición complementaria de que el predicado *A'* tiene que ser mucho más arraigado que el predicado *A*.

sigue esta discusión, tiene que admitir que este problema se formula y trata aquí con una mayor claridad que en la filosofía tradicional. El impulso hacia una forma moderna de discusión del problema del ser y de los universales, lo ha dado el lógico W. V. Quine. Otros lógicos, en especial N. Goodman y A. Church han suministrado numerosas contribuciones a este complejo de problemas.

Quine comienza sus investigaciones con el análisis del sentido de la divergencia de opiniones ontológicas entre dos filósofos: ¿Qué significa cuando un filósofo *A* sostiene de que hay determinados objetos, mientras *B* lo niega? La situación paradójica es que *B* ni siquiera parece poder formular la divergencia de opiniones; pues, por lo visto, no puede decir *que hay determinados objetos*, que *A* admite, mientras él mismo los niega; con tal concepción de su punto de vista, admitiría, más bien, la exactitud de la opinión contraria. Se trata aquí del viejo problema platónico "del no-ser de algo" que también aparece en aserciones singulares y negativas sobre la existencia; por ejemplo, cuando alguien dice: "Pegaso no existe". Es que sería pensable el siguiente argumento: "Si Pegaso no existe, en tal caso no hablamos de nada, tan pronto usemos la palabra Pegaso; por consiguiente, una proposición en la cual apareciera esta palabra sería un disparate. Así, pues, no es pensable que se niegue la existencia de Pegaso, sin llegar a una contradicción o a un absurdo. Por lo tanto, Pegaso tiene que existir". Como es natural, no sería una salida de la dificultad decir que Pegaso es tan sólo una idea en la mente del hombre; pues si alguien niega que existe Pegaso, no habla *sobre* esta idea. Como lo señala Quine, de manera convincente, tampoco se allana la dificultad introduciendo modalidades y diciendo por ejemplo, que no sólo existe lo real sino también lo posible, de manera que Pegaso posee un ser como posibilidad no realizada (*Cfr.* en páginas anteriores las observaciones críticas sobre la doctrina modal de N. Hartmann).

La solución de Quine a la dificultad consiste en una generalización de un procedimiento desarrollado por B. Russell.

Este último había señalado que a las llamadas descripciones singulares, como por ejemplo, "el autor de Wallenstein", se las puede considerar como símbolos incompletos y analizar proposiciones en las cuales aparecen tales descripciones, de modo tal que las mismas desaparezcan sin que cambie la significación de la proposición entera. "El autor de Wallenstein fue un poeta" sería traducible, según esto, a "alguien escribió el Wallenstein y fue un poeta y nadie más escribió el Wallenstein" (la última cláusula suplementaria que comienza con "nadie" es necesaria para reproducir la exigencia de unicidad contenida en el empleo del artículo determinado). Mientras el peso ontológico en el enunciado originario descansaba en el giro "el autor de Wallenstein" ahora ha sido desplazado hacia "nadie". Tales expresiones como "algo" o "nadie" se emplean para formar enunciados sobre la existencia, de carácter general, se llaman cuantificadores existenciales y se escriben "Ex" (a leer como: "hay una x, de manera que"). El enunciado de mención, en una forma más analizada se traduce por: "Ex (x escribió Wallenstein y x fue un poeta y nadie distinto de x escribió Wallenstein)". El símbolo "x" que aparece aquí se llama *variable ligada*. En la conexión presente lo importante es que el "nadie" o "Ex" no es un nombre. La significatividad de este giro no presupone, por lo tanto, la existencia de objetos especiales, ni tampoco la existencia del autor de Wallenstein. Así pues, la afirmación o negación de la existencia de aquello a lo cual se refiere tal caracterización, de acuerdo con este análisis, ya no representa dificultades. La proposición "el autor de Wallenstein existe" sería de analizar en "alguien escribió el Wallenstein y nadie más escribió el Wallenstein" y el falso enunciado "el autor de Wallenstein no existe" en "no es el caso que alguien exista, el cual haya escrito el Wallenstein".

Por consiguiente, puesto que en las descripciones ya no aparecen dificultades, también desaparecerían en los nombres los problemas mencionados al principio, si se logra transformarlos en descripciones. Esto, de hecho, es siempre posible.

Para tal fin, sólo se necesita interpretar como predicados las expresiones que se emplearon primero como nombres y expresar la circunstancia de que todo nombre se refiere exactamente a un objeto, debido a que se antepone el artículo determinado, es decir, el todo se transforma en una descripción. En nuestro ejemplo se introduciría, por lo tanto, el predicado (por hipótesis inanalizable) "es Pegaso" y se reemplazaría el sustantivo "Pegaso" por la descripción "aquella cosa que es Pegaso". El enunciado "Pegaso no existe" que se presentó primero como paradoja, podría en tal caso transformarse, conforme al procedimiento de Russell, en una aserción libre de objeciones.

Así, pues, de acuerdo a esta propuesta de Quine, todos los nombres propios pueden eliminarse del lenguaje. Naturalmente, esto no significa que deba cambiarse en este sentido, el lenguaje corriente, sino sólo que, con vistas al problema ontológico, hay que imaginar el lenguaje modificado de esta manera. Pues, en tal caso, se manifiesta, de inmediato, que los nombres que alguien emplea, no son de importancia para aquello que él considera como ente.

El lenguaje cambiado en la forma descripta contiene tan sólo *expresiones lógicas* como por ejemplo "y", "o"; además *predicados* y las mencionadas *variables ligadas*. Ahora puede preguntarse: si la ontología de un pensador, o sea aquello que este pensador reconoce como ente no se basa en los nombres empleados por él, ¿se basa, quizás, en los predicados, calificados por él, de admisibles? Quine da también a esto una respuesta negativa. Verdad es que los representantes del punto de vista platonista siempre sostuvieron la opinión de que el empleo de un predicado como "rojo" tendría que tener por consecuencia la concesión de que no sólo tendría que haber cosas individuales concretas, sino también objetos no individuales como la cualidad rojo (o: "la rojez"). Puede sacarse tal conclusión, según Quine, sólo en el caso de que a tales predicados se los califique, a su vez, de nombres y se pregunte a qué objeto se refieren estos nombres. El predicado "es rojo"

sin embargo, no necesita ser considerado como un nombre de tal índole; basta reconocer que dicho predicado vale para determinados objetos y para otros no y que para comprender la significación del mismo, tenemos que haber aprendido cuándo se aplica y cuándo no. La conclusión del platonista que va de las expresiones predicativas generales a entidades generales no es, por lo tanto, admisible. También el empleo de los predicados como tales, es del todo indiferente la oposición entre platonismo y nominalismo. Sólo cuando ya se presupone la *interpretación* platonista de los predicados como nombres de algo, se tiene que creer en tales entidades. El nominalista no interpreta de este modo a los predicados y tampoco necesita compartir esta creencia. Todo intento de apoyar una doctrina de la existencia de entidades generales en un análisis de la significación de predicados se basaría, por lo tanto, en un círculo vicioso.

Por consiguiente, para juzgar la posición ontológica sólo restan las variables ligadas. Esta es, de hecho, la interpretación de Quine. Es que si se emplea la variable, tiene que tomarse por base una *esfera del valor* a la cual se refieren las variables. Quien emplea variables numéricas, incluye números en su ontología, quien emplea variables predicativas, reconoce con ello la existencia de cualidades y relaciones, etc. Así, pues, en tanto se pueda usar la palabra "Pegaso" sin creer en la existencia de Pegaso y el predicado "rojo" sin creer en la "rojez" platónica no pueden expresarse afirmaciones como "hay algo que es común a los rubíes, los techos rojos de las casas y los lomos rojos de los libros" o "hay infinitos números primos", sin suponer la existencia de entidades no concretas como colores y números. De ahí que Quine formule en la proposición siguiente el criterio de qué ontología alguien aplica: "Ser significa ser el valor de una variable ligada" ("to be is to be the value of a bound variable").

La diferencia entre platonismo y nominalismo puede entonces caracterizarse con mayor precisión: el *nominalista* (o

sea el que niega la existencia de "universales") es aquel que sólo admite las llamadas variables individuales, es decir, variables que se refieren a objetos concretos espacio-temporales (o al menos temporales); el *platonista* (aquel que cree en la existencia de universales) se caracteriza, en cambio, porque él también emplea variables de clases, variables cualitativas y relacionales y variables numéricas, etc. (pues clases, relaciones, etc., son objetos abstractos).

Con esto, empero, sólo se formulan los puntos de vista como tales. Sobre la cuestión de qué criterio debe adoptarse, en especial en el marco de la teoría moderna de la ciencia y filosofía de la matemática, existe actualmente una viva discusión. N. Goodman defiende el criterio nominalista y ha expuesto argumentos muy perspicaces contra el platonismo. Otros lógicos como H. Scholz y A. Church creen, por el contrario, que el platonismo es inevitable para la construcción correcta de la lógica. La disputa experimentó una complicación adicional, debido en primer término a que también el llamado conceptualismo (según el cual existen universales, pero sólo "como productos creados por el espíritu humano") puede lograr una explicación precisa y tiene que considerarse en el marco de esta discusión y, en segundo término, porque N. Goodman distingue del platonismo el llamado realismo (reconocimiento de cualidades que, empero, son aprehendidas como individuos). Sin embargo, la discusión ya ha sacado a luz algunos puntos esenciales, a saber: 1. Que tanto el nominalismo como el platonismo son *puntos de vista pensables en sí* y que todos los intentos anteriores de demostrar uno de estos puntos de vista por medio *a priori* tienen que fracasar. 2. Que el platonismo "ilimitado" es insostenible porque conduce, irremisiblemente, a las antinomias de la doctrina de las cantidades. 3. Que el nominalismo radical es pobre en expresión para traducir el contenido de las ciencias matemáticas y empíricas de la actualidad.

La discusión moderna del problema de los universales es

también apropiada para ver la historia de este problema desde un aspecto totalmente nuevo (1).

(b) *Investigaciones acerca de la estructura del mundo fenoménico. (Teoría de N. Goodman.)*

Carnap, ya desde hace tiempo, se ha distanciado considerablemente de la idea desarrollada en el "Logischen Aufbau der Welt". Ello se basa, como ya se mencionó antes, en dos razones: primero en el hecho de que él abandona la idea de la *reductibilidad definidora* de todos los conceptos científicos a unos pocos conceptos fundamentales, pues tales definiciones son irrealizables en el caso de conceptos de disposición y conceptos puramente teóricos; y segundo, al hecho de que, más tarde, frente al procedimiento fenomenalista de aquel libro, prefirió el procedimiento fisicalista porque sólo los conceptos fundamentales de un sistema fisicalista son apropiados como base conceptual *intersubjetiva.*

Es interesante observar que, en el último tiempo, lógicos y teóricos del conocimiento de los Estados Unidos de América han vuelto otra vez a la idea del "Aufbau" de Carnap para en parte defenderla, inclusive contra la opinión actual de Carnap. Sobre todo Goodman, uno de los teóricos del conocimiento más perspicaces y originales de la dirección analítica, recientemente ha hecho el intento en su libro "The Structure of Appearance", de construir un sistema fenomenalista. Desde la obra mencionada de Carnap, ésta es la primera gran construcción de un sistema filosófico, en el cual se emplean métodos y técnicas de la lógica moderna. Pero en esta obra también se encuentran consideraciones filosóficas separadas que son del todo independientes de la especial construcción sistemática, como por ejemplo sobre el problema de los universales,

(1) Un tratamiento más detallado de este complejo de problemas, inclusive de un bosquejo histórico desde un punto de vista moderno, se encuentra en mi trabajo "Das Universalienproblem einst und jetzt". *Archiv für Philosophie,* VI/3/4 y VII/1/2.

acerca de la relación de fenomenalismo y fisicalismo, sobre la adecuación de definiciones, etc. Además, el libro contiene una exacta interpretación y un análisis crítico profundo del "Aufbau" de Carnap. A causa de la gran dificultad y del carácter muy técnico de las principales investigaciones de Goodman sólo podemos referirnos a grandes rasgos sobre el particular.

Como en Carnap, Goodman trata de realizar una reconstrucción racional de los conceptos científicos. La exigencia de Carnap, según la cual siempre tiene que haber entre explicat y explicandum una igualdad de las extensiones, le parece a Goodman demasiado severa, e introduce en su lugar una relación más complicada de isomorfismo como requisito de adecuación para las explicaciones exactas de los conceptos. En lo tocante al método lógico empleado y la elección de la base para su sistema, el procedimiento de Goodman se diferencia del de Carnap en un doble sentido: mientras el último utilizaba el cálculo de clases y de este modo, empleaba un sistema lógico *platonista*, el primero escoge un sistema *nominalista*, que no conoce ninguna otra variable fuera de la variable individual. De esta forma, Goodman elige un punto de partida más débil; pues todo lo que reconoce el nominalista también lo tiene que reconocer el platonista, mientras que lo inverso no vale. La elección de Goodman, además, es motivada por una serie de dudas ante el concepto de clases abstractas. En lugar del cálculo de clases tradicional, Goodman colocó un *cálculo de individuos* expresamente construido para la finalidad en cuestión.

A los elementos fundamentales para su sistema, Goodman también los elige de manera diferente a Carnap. En el "Aufbau" se habían escogido como elementos de esta índole, las vivencias elementales (*Cfr.* p. 449), o sean en todo caso unidades concretas. A tal sistema, con una base concreta, Goodman lo llama *particularista*. El mismo se decide por un *sistema realista* en el cual constituyen la base determinadas unidades no-concretas. Estas unidades son denominadas *qualia* y escogidas como individuos, es decir, como los valores de las va-

riables del sistema. Si, por ejemplo, en un determinado lugar del campo visual y en un determinado tiempo, aparece un color, este todo constituye un concreto que consta de tres qualia, en calidad de partes: el color, el lugar y el instante.

Uno de los motivos de Goodman para la elección de un sistema realista, lo constituye el hecho de que en un sistema particularista tienen que construirse cualidades de elementos concretos y, además, que para la solución de este problema, que se llama *problema de la abstracción*, hasta ahora no hay un procedimiento satisfactorio. Mientras, de ordinario, decimos que existe semejanza entre los objetos en el caso de que a ellos le corresponda una cualidad común, en un sistema particularista una identidad cualitativa de esta índole se define mediante el concepto de semejanza entre cosas concretas. Es cierto que se podría tener el pensamiento de definir una cualidad como la clase más grande de objetos concretos, que sean semejantes entre sí; pero si esto se comprende de manera tal que se trate de una clase de cosas *a*, *b*, . . . *n*, de manera que una cadena de semejanzas vaya desde *a* hasta *n*, también podrían satisfacer esta condición otras clases que no son clases de cualidades, pues, por ejemplo, *a* puede ser semejante a *b* en lo que a color respecta; *b* a *c* en lo tocante a la forma, etc. Aun el aumento de la condición, según la cual en una clase de cualidad toda cosa tiene que ser semejante a toda otra, conduciría a resultados poco favorables. Si, por ejemplo consideramos tres cosas *p*, *q* y *r*, en donde *p* es blanca, redonda y de máxima dureza; *q* negra, rectangular y de máxima dureza y *r*, blanca, rectangular y no de máxima dureza, cada uno de estos objetos es semejante al otro en un aspecto y, a pesar de ello, no hay cualidad que fuera común a los tres objetos.

Estas dificultades no tienen lugar en un sistema realista, porque allí se eligen las propias unidades cualitativas, en carácter de individuos. En cambio, aparece el problema inverso, llamado *problema de la concreción*, que concierne a la definición de objetos concretos irrepetibles, con ayuda de cualidades.

Este problema, según Goodman, puede solucionarse más fácilmente que el problema de la abstracción.

De modo análogo al "Aufbau" de Carnap, aparte de los elementos fundamentales, Goodman también emplea sólo una relación fundamental. En tal caso ella vale exactamente, entre dos qualia de diferentes categorías, cuando éstas *aparecen juntas* (por ejemplo un color en un lugar o un lugar en un tiempo). Con ayuda de este concepto se introducen otros conceptos como "complejo" (o sea, elemento que consta de partes no conectadas que aparecen juntas), "concreto" (es decir, complejo máximo), "es una cualidad parcial", etc. Una interesante aplicación de estas definiciones consiste en una precisión de los conceptos filosóficos más importantes: "abstracto", "concreto", "universal", "particular".

Frente al objetivo, perseguido en su época por Carnap de abarcar *todos* los conceptos de las "ciencias reales", Goodman persigue una finalidad mucho más modesta. La estructura del sistema fenomenalista debe ser impulsada sólo un poco más y al mismo tiempo, deben mostrarse los límites que se fijan a un sistema fenomenalista. De hecho, Goodman expone una serie de dudas contra el supuesto de que todas las ciencias pueden incluirse en un sistema fenomenalista. A pesar (o quizá precisamente a *causa*) de este objetivo limitado Goodman alcanza una plenitud de nuevas ideas. De especial importancia son sus investigaciones sobre la dimensión y la forma y su teoría del orden cualitativo (topología de las cualidades). Con esta teoría topológica Goodman ha colocado la piedra fundamental para un *tratamiento rigurosamente matemático de las cualidades* y las relaciones existentes entre ellas (como por ejemplo relación entre la mayor proximidad y la mayor distancia entre cualidades, interrelación en la aplicación a qualia; relación de coexistencia y proximidad entre las cualidades, etc.). También son de gran importancia filosófica sus análisis sobre el tiempo y el lenguaje, así como sobre el tiempo y la eternidad. Por ejemplo, se distinguen y precisan tres diversos conceptos de eternidad ("intemporal", "persis-

tente" y "perpetuo"), distinción que resulta fructífera en diversas discusiones filosóficas.

(c) *El problema cuerpo-alma. (Teoría de H. Feigl.)*

La moderación que ha experimentado la teoría empirista de la ciencia debido a que las tesis radicales originarias fueron reemplazadas por principios más liberales y generosos (por ejemplo, la exigencia de verificabilidad por la susceptibilidad de confirmación empírica o la exigencia de la definibilidad de todos los conceptos empíricos por la indirecta relevancia empírica de los conceptos teóricos no definibles), condujo a la revivificación de ciertos problemas filosóficos que fueron dados por muertos por el empirismo, en su fase más radical. Es claro que los problemas no fueron revividos en su forma originaria, porque también el empirismo tolerante tiene por inaceptables, desde el punto de vista científico, a muchos conceptos metafísicos y teorías unidas a ellos. En parte, los problemas resurgen más bien en una nueva vestidura, cuya índole ha sido formada por severos análisis y críticas de la moderna teoría de la ciencia. El problema de los universales constituye un ejemplo de semejante reaparición de viejos planteamientos de cuestiones en un aspecto nuevo. El problema cuerpo-alma constituye otro ejemplo.

Las investigaciones más profundas y mejor examinadas sobre este complejo de cuestiones, entre los analíticos del presente las ha realizado, sin duda alguna, H. Feigl. Perteneció originariamente al círculo de Viena, pero más tarde ha sido uno de los primeros que ha señalado con energía la necesidad de una interpretación tolerante de las tesis fundamentales del empirismo. Han surgido de él muchas sugerencias para concepciones perfeccionadas de los principios de la teoría de la ciencia, en especial para aquellos que condujeron al abandono del radicalismo en su época. Así por ejemplo, la idea de los conceptos teóricos, cuyo carácter metodológico fue caracterizado luego, en detalle, por Carnap (*Cfr.* arriba p. 516) se

apoyó en sugerencias de Feigl. También en el tratamiento del problema cuerpo-alma asume, con franqueza, una posición científica marcadamente exacta, frente a los planteos filosóficos tradicionales.

El punto de partida de Feigl puede caracterizarse mejor indicando en qué se distingue, tanto de los positivistas como de los metafísicos.

1. El monismo en la teoría de la ciencia, siempre reclamado por parte del empirismo radical, es rechazado por Feigl. Según esta concepción monista todo el problema cuerpo-alma es un pseudoproblema porque todos los conceptos empíricos pueden reducirse a una sola forma conceptual, con lo que desaparece, de manera automática, el dualismo de lo corporal y anímico. Según la interpretación de los *fenomenalistas* todos los conceptos de objetos corporales deben ser reducidos a construcciones lógicas de datos de vivencias inmediatas. Según la opinión de los *behavioristas* (que representan una forma más moderada de la concepción fisicalista) todos los conceptos de lo psíquico deben ser reducidos a construcciones lógicas de los modos observables de la conducta de las personas. En los últimos años este punto de vista se colocó cada vez más en primer plano, porque sólo parecía consentirse la intersubjetividad de los enunciados psicológicos. Esta opinión fue alimentada, desde el punto de vista filosófico, por la exigencia de que sólo las aserciones verificables por vía objetiva tienen sentido. Si alguien, por ejemplo, que examina una casa desde afuera, observa sombras que se mueven junto a las cortinas de una ventana y, de ello saca la conclusión de que en la pieza situada adentro se mueven hombres, está justificado en tal conclusión porque, en principio, podría entrar en la casa y en la pieza correspondiente y verificar, mediante observaciones directas, el supuesto que ha alcanzado por una conclusión. En contraposición con esto, alguien que, de la observación de determinados procesos en el cuerpo de otro hombre, concluye que en dicho hombre tienen lugar en este momento determinadas vivencias, no tiene la posibilidad de verificar esta conclusión

por observación directa; pues, él no puede introducirse en la conciencia del otro hombre como podría entrar en aquella casa. El enunciado sobre la vivencia de otro hombre es, por lo tanto, carente de sentido desde el punto de vista empírico y sólo tiene sentido si se lo interpreta con criterio behaviorista, o sea, como un enunciado sobre la conducta de otro hombre.

Frente a ello, Feigl considera del todo irrealizable la definición behaviorista de los conceptos psíquicos, justamente, por las mismas razones por las cuales fracasan los intentos fenomenalistas de construir cosas corpóreas a partir de datos de los sentidos. El argumento del behaviorismo no es válido, según Feigl, porque tiene que apoyarse en la exigencia insostenible de la verificabilidad. Es verdad que un enunciado sobre el alma ajena nunca puede verificarse mediante observación inmediata; esto empero, no impide que podría darse para este enunciado una confirmación indirecta.

2. A causa de la no reductibilidad de los conceptos vivenciales a conceptos de conducta, tiene que haber, además de la psicología de la conducta, una *psicología introspectiva*, en la cual los datos de la experiencia privada se describan en un lenguaje puramente fenomenalista (Feigl lo llama también "lenguaje *mentalista*"). Las vivencias inmediatas ofrecen las "realidades" propias, a las que, en última instancia, también se refieren indirectamente los conceptos behavioristas. Si me pregunta un médico, por ejemplo, si tengo dolores y dónde, el médico en cuestión puede conducirse, tal vez, de manera puramente behaviorista y examinarme de un modo rigurosamente objetivo, verificable para cualquier otro observador. Mas, esto en nada cambia el hecho de que *yo* tengo dolores o vivencias visibles y que informo sobre ellas, en base a una experiencia e introspección inmediata.

3. Por otro lado debe ponerse sumo cuidado en *alejar toda especulación metafísica del problema cuerpo-alma.* A tales especulaciones pertenecen todos los problemas sobre los que, en principio, no puede darse una respuesta verificable por vía científica, ni sobre el fundamento de un análisis filo-

sófico ni en base a cualquier investigación empírica. Todo enunciado que posea sentido, tiene, en principio, que ser verificable; aquí hay que tomar por base, según Feigl, el sentido más amplio que pueda pensarse de esta palabra.

4. Por último, en las cuestiones que pertenecen al llamado problema cuerpo-alma, siempre tienen que distinguirse las cuestiones de la *filosofía analítica* de las cuestiones *empíricas*, cuyas respuestas tienen que abandonarse al especialista de las ciencias particulares. Confusiones conceptuales en esta esfera son atribuidas, según Feigl, al hecho de que los filósofos quieren resolver, *a priori*, cuestiones que sólo pueden ser resueltas por los especialistas científicos.

Mientras el lenguaje mentalista es un *lenguaje de vivencias* de carácter privado, la caracterización behaviorista de lo psíquico representa su descripción en un lenguaje *público intersubjetivo*. Hay, aún, otra posibilidad de referirse a lo psíquico de modo indirecto, pasando por la descripción de procesos corpóreos: por vía *neurofisiológica*, o sea mediante la descripción de procesos en el sistema nervioso central. Esta descripción también tiene lugar en el lenguaje público, porque también éste tiene por contenido lo observable intersubjetivo. Mientras la teoría behaviorista es una macroteoría, las teorías neurofisiológicas representan microteorías de la conducta.

El problema filosófico cuerpo-alma se reduce de esta manera al problema de la índole lógica de la relación entre las caracterizaciones mentalistas, behavioristas y neurofisiológicas de los procesos psíquicos. Las cuestiones empíricas han de separarse en este problema; por ejemplo, la cuestión de si todo lo que puede decirse en el macrolenguaje behaviorista, también es describible en el microlenguaje neurofisiológico.

Sobre la base de los datos empíricos ya existentes, Feigl proyecta una *teoría de la identidad*, según la cual los datos a que se alude en el lenguaje mentalista, behaviorista y neurofisiológico, son idénticos entre sí (y no representan sólo procesos que corren "paralelos" o aspectos diversos de un mismo fenómeno como sostiene el paralelismo metafísico). Pero esta

identidad no es lógica para Feigl, sino empírica, porque en su teoría se encuentra un componente hipotético. El error de las teorías monistas o reduccionistas onsiste, según él, en sostener tal identidad *lógica*. Así, por ejemplo, el conductista radical en modo alguno conoce la esfera caracterizada por el lenguaje mentalista; él define (según se presume) de manera puramente behaviorista los conceptos vivenciales y, de este modo, puede sostener con determinados conceptos de lo físico, la identidad lógica de todos los conceptos de lo psíquico. Tal punto de vista, empero, es insostenible conforme a lo dicho arriba. No puede reducirse el lenguaje mentalista a uno de los otros dos; al contrario, él constituye en determinado aspecto el lenguaje fundamental entre estos tres, porque sólo tiene por contenido las vivencias mismas. Mas, si se admite que el lenguaje mentalista es independiente, desde el punto de vista lógico, de los otros dos, la afirmación de la identidad entre diversos designata de los tres lenguajes sólo representa una *aserción de identidad empírica.* En el concepto, como tal, de aserciones de identidad empírica no hay dificultad lógica. Si se dice, que el lucero vespertino es idéntico al lucero matutino, este conocimiento de identidad no puede alcanzarse por vía puramente lógica, sino sólo por medios empíricos (o sea mediante el saber astronómico, que los babilonios, por ejemplo, aún no poseían). Si Aristóteles era de opinión que el corazón es el sitio de los sentimientos, existía, según la interpretación de Feigl, una falsa identificación empírica, que tiene que ser reemplazada por la identificación de emociones con determinados procesos cerebrales.

Pero, si la identidad no es de naturaleza lógica y, por lo tanto, no consiste en la reducción de una esfera conceptual a la otra —cuando por ejemplo el concepto de ira no puede *definirse* ni por una tal o cual conducta de una persona entre tales o cuales circunstancias, ni como un proceso nervioso de tal o cual índole— parece surgir, con todo derecho, la impresión de lo paradójico. ¿Cómo puede, entonces —se está inclinado a preguntar— ser idéntica una vivencia de dolor con

un proceso en mi sistema nervioso (y ni siquiera simplemente corresponder a este proceso)? La apariencia de paradoja surge, según Feigl, debido a que estamos acostumbrados a interpretar el contenido de los enunciados behavioristas y neurofisiológicos en un lenguaje gráfico. Si se entiende por cerebro una masa gris, que puede verse tan pronto como se abre la tapa del cerebro o, si es que se habla de procesos moleculares en las vías nerviosas, se piensa en modelos intuitivos de moléculas, de hecho es imposible concebir el concepto de identidad de cuerpo-alma. Frente a ello, *hay que pensar que los conceptos de fenómenos psíquicos, justamente, a causa de la irreductibilidad del lenguaje mentalista al lenguaje behaviorista o neurofisiológico, tienen dentro de las teorías behavioristas y fisiológicas el carácter de construcciones teóricas no intuitivas*, de modo análogo a cómo los microconceptos de la física teórica representan construcciones que no son reductibles a datos de los sentidos. Si se piensa tal cosa ya no es inconcebible que los datos de nuestra experiencia inmediata sean empíricamente identificables con los designata de determinados conceptos de la macroteoría behaviorista y estos últimos, por su parte, empíricamente identificables con aquellos a lo que se refieren los conceptos neurofisiológicos. Aquí, estamos frente al caso único de que algo que aparece como construcción teórica dentro de una especie de descripción, representa en otra descripción un dato inmediato. Algo semejante no se encuentra, por ejemplo, en el lenguaje de la física teórica.

De esta manera Feigl cree poder solucionar, en principio, el enigma del nexo cuerpo-alma. Sin embargo, él admite que, en particular, aún existen numerosos problemas insolubles. Estos problemas son en parte empíricos, pero en parte lógico-filosóficos. Ejemplos de tales cuestiones insolubles son: el problema de una aclaración exacta del concepto de lo dado; la cuestión de la existencia de un lenguaje de vivencias privadas, que la cuestionan los partidarios de Wittgenstein; el problema del carácter lógico de aquel metalenguaje, en el cual se caracteriza la relación entre los tres lenguajes mencionados.

Un problema especial lo constituye la cuestión de si determinadas vivencias no tienen que identificarse con todas las clases de procesos físicos, porque la exactitud de la descripción de procesos físicos es muy grande y siempre se mejora, mientras que la posibilidad introspectiva de distinción de los estados psíquicos choca muy pronto con límites (de manera que, por ejemplo, dos procesos físicos distinguibles uno del otro, tienen que ser correlativos con dos vivencias de dolor completamente iguales).

4. Ética.

(a) *La clasificación de los problemas éticos, por C. D. Broad.*

El filósofo inglés C. D. Broad ha hecho un aporte importante, sobre todo en el terreno de la ética. Muy sugestiva es su clasificación de los planteamientos de problemas éticos y posibles teorías éticas, a las que se aludirá brevemente.

Ética, en sentido filosófico, es el tratamiento científico de fenómenos morales. Estos fenómenos se dividen en tres grupos ligados entre sí: *juicios morales* (por ejemplo si digo que debe cumplirse una promesa); *emociones morales* (por ejemplo el arrepentimiento o desprecio de sí mismo, que yo siento cuando creo haber obrado mal en una situación), y el *querer moral* (cuando tengo que elegir entre diversas posibilidades del obrar y me decido por aquella que considero justa).

El primer problema de la ética consiste en la aclaración de la naturaleza de los juicios éticos. Si en una situación hago a conciencia una apreciación moral, por ejemplo, de que la persona *A*, no debió haber faltado a su promesa hecha a la persona *B*, una consideración inmediata de esta proposición parece mostrar tres cosas: 1. Que con este enunciado se sostiene una opinión (verdadera o falsa) y no se expresa una mera emoción. 2. Que el objeto de esta opinión expresada no son mis propias vivencias (sentimiento, deseos, etc.) sino que

esta opinión toca a las personas A y B y a la relación entre ellas. 3. Que aquello que se asevera —o sea que la conducta de *A* era *mala* y *no debió haber ocurrido*— es algo único y peculiar, si bien familiar a todo el mundo.

Según qué expresiones, prima facie, se acepte o rechace resulta una primera clasificación de teorías éticas. Conforme a una doctrina muy radical ya se niega lo primero, o sea que aquello que parece ser un juicio moral es, en realidad, una formulación lingüística de un conocimiento o de una opinión. En cambio, los enunciados morales, según esta doctrina, no tienen otra función que expresar emociones en pro o en contra de un acontecimiento. Broad habla aquí del *análisis exclamativo* de enunciados morales. Se trata de pensamientos que continúan y se completan de manera considerable en las teorías que se describen en el parágrafo siguiente.

Puede ocurrir, además, que se conserve el punto de vista 1, arriba mencionado y, por lo tanto, que se rechace el análisis exclamativo y se niegue, en cambio el supuesto 2. Es verdad que en tal caso existe de hecho, un juicio, según esta interpretación, pero la persona juzgante se expresa sobre determinadas emociones propias, cuando ella designa a algo como bueno o malo —sea sobre emociones que tienen lugar aquí y ahora, sea sobre su disposición a tener, en tales o cuales circunstancias o frente a tales o cuales personas, determinadas emociones en pro o en contra. Broad habla aquí del *análisis autobiográfico* de los juicios éticos.

Aun cuando este análisis autobiográfico se rechace, siempre existe la posibilidad de analizar enunciados sobre lo que es correcto o incorrecto desde el punto de vista moral, mediante los conceptos de las emociones en pro o emociones en contra, o sea en la forma de un *análisis estadístico*. Conforme a ello, un juicio moral es de igual significación que un enunciado, según el cual ni todos los hombres, ni aquellos que sólo pertenecen a una clase rigurosamente limitada, tienen la disposición a determinadas emociones. Ésta es la tercera forma de una *teoría de la reacción emocional* de enunciados morales.

Mientras las dos teorías nombradas en primer términos son teorías *intrasubjetivas*, porque según ellas un juicio de valor moral no es ni expresión de un sentimiento del hablante ni un enunciado sobre tal sentimiento, la teoría indicada en último término es *transubjetiva* porque el que juzga no habla de sí mismo sino de toda una clase de personas a la cual él no necesita pertenecer.

El *análisis objetivo* se diferencia de todas estas interpretaciones de juicios morales. De acuerdo con el mismo, en un juicio moral se atribuye una propiedad al objeto del juicio que también correspondería a este objeto en el caso de que nadie hubiese emitido un juicio sobre él o hubiese experimentado emociones frente a él.

Otra división de las teorías éticas posibles, tiene lugar cuando se pone en tela de juicio el punto de vista 3: los predicados morales ("moralmente correcto", "reprochable", "bueno", "deber", etc.) ¿son realmente algo único o pueden definirse con ayuda de predicados no morales? Según que la pregunta resulte afirmativa o negativa, estamos frente a una teoría ética *no-naturalista* o una teoría ética *naturalista.* Las teorías de la reacción emocional descriptas al principio, son ejemplos del segundo caso. Ellas no abarcan, sin embargo, todas las teorías naturalistas; tales teorías existen, más bien, en la base de los análisis objetivos, por ejemplo cuando lo moralmente bueno se identifica con aquello que exige el bienestar de la sociedad o con aquello que corresponde a la voluntad de Dios. La distinción entre estas dos especies de teorías es de gran importancia, *porque la ética puede considerarse ciencia autónoma sólo en el caso de que el naturalismo sea insostenible*, o sea, cuando los enunciados éticos no son reductibles a proposiciones de otras ciencias (psicología, sociología, etcétera).

Puesto que para lo que sigue será de importancia la distinción entre juicios morales y juicios de valor no-morales, se hablará de "moralmente correcto" y "moralmente incorrecto", respecto a los juicios morales, mientras que las expresiones

"bueno" y "malo" no se emplean, de manera provisoria, en el sentido específicamente moral. Si ahora alguien dice que algo es moralmente correcto o moralmente incorrecto, luego puede preguntarse qué es lo que hace que esto sea correcto o incorrecto. Es que las cualidades morales dependen de aquellas características que pueden ser descriptas sin auxilio de conceptos morales. Si alguien por ejemplo dice que una conducta es moralmente incorrecta (moralmente reprochable) porque contiene el quebrantamiento de una promesa o porque consiste en la alegría por el dolor ajeno, en estas dos proposiciones causales se indican, a veces, características o combinación de características que, por una parte, pueden determinarse exclusivamente con ayuda de conceptos no morales, de los que, sin embargo, dependen, por otra parte, las características morales (de otro modo, en la fundamentación de juicios morales no se podría apoyar en ellos). Otro problema concierne a la cuestión de si entre *estas cualidades que constituyen lo moralmente correcto o lo moralmente incorrecto* existe una unidad sistemática, por ejemplo de si son reductibles a una propiedad fundamental de esta especie.

Análisis más exactos muestran que el concepto de las cualidades que constituyen lo moralmente correcto o lo moralmente incorrecto no pueden, en modo alguno, sostenerse en su forma rigurosa. La proposición, por ejemplo, de que nunca se debería contar mentiras o que nunca se debería faltar a la palabra, encuentra excepciones, como por ejemplo, en el caso de enfermos graves o niños, porque el cumplimiento de estos principios podría significar grandes daños a la persona interesada. Constituyen otros ejemplos importantes los llamados conflictos de valores: puede ocurrir que me encuentre en una situación, en la cual o puedo decir una mentira o faltar a la palabra. En este último caso el acto en cuestión tiende en un aspecto (por ejemplo decir la verdad) a ser moralmente correcto y, en otro respecto (por ejemplo cumplir con una promesa) a ser moralmente incorrecto. Por lo tanto sólo puede distinguirse entre aquellas características que *tienden*

a lo moralmente correcto y aquellas que *tienden a lo moralmente incorrecto*. La acción moralmente correcta es en tales situaciones, aquella en la cual entre los diversos requisitos morales que se exigen a las personas obrantes, se contrae el mejor compromiso.

Las cualidades que tienden a lo moralmente correcto o a lo moralmente incorrecto pueden ser tales, porque ellas, en una situación producen mejores o peores consecuencias que todas las demás posibilidades de conducta. Tales características, en las cuales lo que importa es la bondad de los fines o de las consecuencias, Broad las llama *características teleológicas*. Hay, además, al menos prima facie, características que tienden a lo moralmente correcto o bien a lo moralmente incorrecto, pero que no son teleológicas. Así, la mayoría de los hombres no creen que se debe decir la verdad porque una conducta semejante, en general, conduce a mejores consecuencias que la mentira, sino porque, con entera independencia de los efectos, se está obligado a reaccionar ante una pregunta con una respuesta verdadera. Aquí se trata de una *característica no-teleológica* que tiende a lo moralmente correcto. Lo mismo valdría para el caso negativo de lo moralmente incorrecto.

Entre estos dos casos pueden producirse conflictos. Broad da el siguiente ejemplo: un hombre joven se ha conducido de manera infame en una situación, en la que ha perdido la vida. Para este suceso sólo hay un testigo viviente, quien es preguntado por la madre del muerto acerca de las circunstancias más precisas de la muerte de su hijo. Si aquel sobreviviente cuenta la verdad a la madre, ésta será muy infeliz hasta el fin de su vida, sin que a ningún otro se lo beneficie en lo más mínimo con ello. En cambio, si él cuenta a la madre una mentira, eso será para ella mucho mejor, sin que se perjudique a ningún otro. Así pues aquí parece existir *un conflicto entre la obligación teleológica de hacer tanto bien y tan poco mal como sea posible y la obligación no-teleológica de contestar con veracidad a las preguntas.*

El *utilitarismo* es aquella teoría que, entre las caracterís-

ticas que tienden a lo moralmente correcto, podría alcanzarse la mayor unidad. Todas las obligaciones, en apariencia no-teleológica se reducen, aquí, a obligaciones teleológicas. Una acción es, según esto, moralmente correcta, si ella es *óptima* en la *situación respectiva*, o sea, si al menos arrastra consigo buenas consecuencias, a igual que toda otra posibilidad del obrar.

Consideraciones del todo análogas pueden hacerse sobre las cualidades que tienden a lo bueno o a lo malo (en esto hay que recordar que las expresiones "bueno" y "malo" no han de entenderse, aquí, en el sentido específicamente moral). Lo análogo del utilitarismo en el caso anterior es aquí el *hedonismo*, según el cual la pluralidad prima facie de aquello que hace bueno a algo se reduce a una única característica: sólo las vivencias inmediatas son buenas o malas en sentido propio y aquello que hace buenas o malas a ellas es el placer o displacer que van unidos a las vivencias. El grado de bondad de una vivencia, por ejemplo, se basa en la duración y el grado del placer unido a ella.

Otras distinciones importantes resultan en caso de que los conceptos de la corrección e incorrección moral estén relacionados con la intención del obrante. No debe pasarse por alto que toda acción de relevancia ética tiene lugar sobre la base de una determinada apreciación de la circunstancia presente y a la espera de consecuencias futuras de este obrar. Tanto la estima que hace el obrante de la situación momentánea, como su juicio sobre las consecuencias de su obrar, que se orienten al futuro, pueden ser incorrectas; además, nadie puede abarcar con la mirada todas las consecuencias futuras de su obrar. Por lo tanto, puede resultar una contradicción, según que el acto sea juzgado por parte del obrante o por parte del interesado. Si el afectado por la acción "halla justicia", la acción se llama *materialmente correcta*, no importa si el obrante, de hecho, se proponía o no tal cosa. En caso de que él hubiera previsto esta consecuencia, la acción se llama *formalmente correcta*, prescindiendo de si su actividad tenía, de

facto, el resultado deseado. Si ambas cosas están en armonía, existe un obrar *completamente correcto*. El fundamental entre los dos primeros conceptos es el de la corrección material; pues una acción es formalmente correcta, sólo en caso de que el autor trate de causar aquello que para el afectado por la acción es lo materialmente correcto. Sin embargo, puesto que puede existir un conocimiento incompleto o deficiente de la situación o una defectuosa capacidad intelectual para apreciar las consecuencias futuras que se deriven de una acción, es posible que el obrar formalmente correcto sea materialmente incorrecto y el formalmente indiferente o incorrecto, materialmente correcto. En esto se muestra la relevancia ética del saber sobre hechos y las capacidades del entendimiento del obrante.

Una complicación adicional aparece debido a que el obrante, fuera de los errores lógicos y supuestos incorrectos sobre los hechos, también puede estar sujeto a *yerros morales*. Supongamos que un hombre crezca en una comunidad en donde impere la "vendetta". Él se siente obligado a matar a un miembro de otra familia porque uno de sus antepasados mató a un miembro de su propia familia. Si suponemos que esta creencia en el carácter obligado de la venganza representa un error moral en la realización con éxito de aquel propósito de homicidio, la situación es la siguiente: que aquel hombre *cree haber hecho aquello que debía hacer*, mientras él *ha hecho, en realidad, algo que no debía haber hecho*. Es cierto que su obrar es tanto formal como materialmente incorrecto, pero es correcto desde el punto de vista *subjetivo*. Si se habla, por lo tanto, de un obrar moralmente correcto, se tiene que distinguir si por él ha de entenderse una acción *completamente* correcta o *formalmente* correcta —que en un conocimiento inexacto de la situación o en la existencia de un pensamiento lógico erróneo, sólo por casualidad resulta un obrar completamente correcto —o un obrar correcto en el aspecto *subjetivo*— que no sólo puede existir en las equivocaciones graves respecto a los hechos, sino hasta en los más crasos errores morales.

Quien obra en armonía con su conciencia moral no obstante, por ignorancia de los hechos, por estupidez o a causa de opiniones absurdas acerca de lo moralmente correcto, puede manifestar una conducta muy funesta para todos los afectados.

Como lo muestra Broad resultan otros aspectos importantes del obrar ético, en base a un análisis de los motivos del obrante y de una distinción de los componentes teóricos y éticos de tales motivos. Con ello se pone de manifiesto que una acción, en los tres aspectos señalados, puede ser moralmente correcta y, sin embargo, moralmente condenable. Un importante problema especial del que pueden derivarse otras numerosas cuestiones concierte a la existencia de motivos específicamente morales, ¿puede determinar el obrar el solo deseo de hacer aquello que, como tal, es moralmente correcto o, de manera complementaria, aún tiene que añadirse como determinante la creencia en peculiaridades no-morales del obrar o de sus consecuencias?

A las cuestiones epistemológicas de la ética pertenecen sobre todo aquellas de cómo llegamos a obtener un saber acerca de la significación de expresiones específicamente morales y, además, un saber acerca de la corrección o incorrección de juicios, en los que características no-morales (por ejemplo el relato de mentiras) están unidas a características morales. Por lo visto las respuestas a tales preguntas dependen mucho de cómo se analizan e interpretan en su sentido los juicios morales. Este problema del análisis de enunciados morales se ha colocado en los últimos años cada vez más en el primer plano. Las teorías que se tratarán en las páginas que siguen podrían caracterizarse, en relación a las clasificaciones de Broad, por el hecho de que si bien están vinculadas a las teorías de la reacción emocional, sin embargo no aceptan del todo ni su punto de vista ni el criterio del análisis objetivo; porque el lenguaje, según ellas, no sólo sirve para comunicar una creencia o bien un saber sobre algo, sino que, además, tiene otras funciones entre las cuales se destaca la función de formular juicios morales.

(b) *Las teorías emotivas o no-cognitivas de la ética. (Teorías de C. L. Stevenson y R. M. Hare.)*

Con las investigaciones de Stevenson se ha creado una teoría ética que, en un aspecto esencial, se distingue de la mayoría de las teorías éticas elaboradas hasta ahora. Un acceso a la opinión sostenida aquí, será mejor encontrarlo en la *significación de expresiones éticas* como "bueno", "laudable", "injusto", "reprochable". Tales expresiones se consideran, de ordinario, como predicados que aparecen en proposiciones declarativas. De acuerdo con ello el enunciado "esto es bueno" es de la misma forma que "esto es rojo"; la diferencia sólo consiste en la distinción de las cualidades atribuidas a la cosa (acción o persona). Las teorías naturalistas, conforme a esta interpretación, sólo se destacarían de las no-naturalistas debido a que ellas ofrecen un análisis diferente de aquellas cualidades. Según el naturalismo los predicados éticos son reductibles a predicados no-éticos. Frente a ello las teorías no-naturalistas hacen resaltar el hecho de que es imposible tal reducción de conceptos éticos a los no-éticos. Pero dado que, según la interpretación de estas teorías, también adjudicamos cualidades a las cosas o acciones, cuando las juzgamos desde el punto de vista ético, de ello se saca la conclusión de que aquí no se trata de cualidades empíricas, cuya existencia o inexistencia puede verificarse con métodos científicos, sino que estamos ante cualidades de especie muy distinta, justamente cualidades de valor. De este modo se llega a admitir, como por ejemplo en la ética material de los valores, además del mundo real-empírico un segundo mundo, el de los valores, al cual pertenecen aquellas cualidades de valor a las que nos referimos en los juicios éticos.

Según Stevenson no existe, sin embargo, el más mínimo motivo para recurrir a las entidades extramundanas con el fin de analizar los fenómenos éticos. Según él, tiene que partirse, más bien, del hecho de que no sólo empleamos el lenguaje

para expresar aserciones, según las cuales algo es o no es así, sino que también podríamos utilizar las expresiones del lenguaje para suscitar en otros hombres una determinada *actitud* o *conducta*. Los juicios éticos pertenecen, según Stevenson, a este tipo de enunciados. Él está emparentado con una especie de teoría que, a veces, se califica de "teoría de la maldición moral", porque según esta interpretación, el sentido de una proposición como "robar es condenable" no puede traducirse, de manera adecuada, mediante una proposición enunciativa, sino que equivale a una manifestación de la forma siguiente: "¡robar, puf!".

Stevenson parte de la cuestión de qué significa que dos personas no coincidan en sus juicios morales. La divergencia de opinión puede ser doble: puede basarse en una diferencia de opinión (parecer, creencia, "disagreement in *belief*") y también puede consistir en una divergencia en la actitud ("disagreement in *actitude*"). Pasar por alto el último factor, es el error de muchas teorías éticas; pero tiene que tenerse en cuenta en todo análisis exacto de expresiones éticas. Stevenson trata, sobre todo, de ofrecer un análisis conveniente de la expresión "esto es bueno". A pesar de la vaguedad de esta expresión y, además, a causa del hecho de que la palabra "bueno" posee usos tanto éticos como no-éticos, no puede presentarse un análisis del todo adecuado de este giro, o sea una traducción en otra expresión equivalente que destaque, de manera nítida, los componentes individuales de la significación. Los diversos "modelos del análisis", que Stevenson propone, sólo sirven como modelos provisorios de trabajo que, más tarde, se pulen en el sentido más diverso. Según el primer modelo "esto es bueno" quiere decir lo mismo que "¡estoy conforme con ello; haz lo mismo!" Aquí es importante el hecho de que en el análisis de aquel enunciado aparece el *componente imperativo* "¡haz lo mismo!" Éste, de ningún modo es de igual significación que "quisiera que tú hagas lo mismo"; pues esta última manifestación no es otra cosa que un "relato introspectivo".

Los componentes imperativos son la característica principal de los juicios morales, pues usamos las expresiones éticas, en especial la expresión "bueno" (o bien su correlato negativo "malo"), para influir en la conducta de los otros, sea para dirigir esta conducta o cambiarla, sea para fortalecerlos en la misma. Pero, ¿por qué no nos limitamos, entonces, a utilizar en las discusiones éticas el lenguaje imperativo en la formulación de juicios de valor? Existen para eso diversas razones: en primer lugar, los imperativos, a causa de su carácter ordenador, tienen la tendencia de provocar resistencias en el oyente, cosa que no ocurre con el uso de una palabra como "bueno". Además, un imperativo exige obediencia mientras que el empleo de una palabra como "bueno" deja abierta otra posible discusión. Y, finalmente, Stevenson tampoco quiere negar el hecho de que un enunciado ético posee un contenido, en parte, *descriptivo*, que sólo puede traducirse mediante proposiciones enunciativas. En el mencionado modelo de trabajo el componente descriptivo se encuentra en la primera mitad del enunciado. Puesto que ello representa para muchos casos una traducción demasiado pobre del contenido descriptivo de juicios éticos, Stevenson ha propuesto otros modelos para el análisis de enunciados éticos, que tienen más en cuenta los componentes descriptivos.

Stevenson apoya su teoría a través de una doctrina de la significación emotiva ("emotive meaning") de expresiones. Es que las expresiones del lenguaje no tienen, por regla general, sólo un *significado descriptivo*, es decir, una disposición de provocar en el oyente (o lector) actos "teóricos" como representaciones, supuestos, actos de fe, etc., sino que en cada caso tiene, en diversa medida, la capacidad de producir en el oyente reacciones emocionales, o sea, reacciones en la esfera de los sentimientos y actitudes. Esta disposición de expresiones la llama Stevenson *significación emotiva.* Ella puede ser más o menos independiente de la significación descriptiva. Así, por ejemplo, la palabra "democracia" tiene ahora para nosotros una significación descriptiva muy semejante a la de

Platón; la significación emotiva, empero, ha variado por completo. La significación emotiva de una palabra no puede reproducirse mediante una definición como la descriptiva, sino que tiene que caracterizarse de otra manera. Desde el punto de vista del contenido descriptivo, por ejemplo, las dos expresiones "Nigger" y "Neger" (negro) son sinónimas; en la significación emotiva se diferencian debido a que la primera se usa en un sentido despectivo, la segunda, en cambio, no. Si, de algún modo, se quisiera expresar en el lenguaje esta diferencia, se tendría que decir que "Nigger" significa lo mismo que "¡Neger, bah!". Puesto que sólo sobre los componentes de la significación emotiva de expresiones puede provocarse una reacción en la conducta de otro hombre, un análisis de "bueno" tiene sobre todo, la tarea de poner en claro el significado emotivo de esta expresión, es decir, su capacidad de provocar una actitud favorable (positiva, reconocida) frente a la cosa calificada como buena.

Constituye uno de los factores más importantes en la influencia de la conducta de otros en una discusión ética, las *definiciones persuasivas* ("persuasive definitions"). En ellas queda sin alterar el significado emotivo de una expresión, mientras que el significado descriptivo se cambia, es decir, de ordinario se precisa; este cambio de la significación descriptiva tiene por finalidad alterar la conducta del oyente. Stenvenson da al respecto el siguiente ejemplo: dos personas *A* y *B* discuten acerca de si la persona *C* posee "cultura". *A* lo niega decididamente y señala la mala instrucción de *C*, su modo primitivo de hablar, su carencia de conocimientos históricos y literarios. *B*, en cambio, dice que todo esto sólo significa la apariencia externa de la cultura. En el sentido propio de la palabra, "cultura" significa tanto como don de la ocurrencia, intuición comprensiva y originalidad; todas estas cualidades, empero, posee *C*. Con su definición de "cultura", *B*, de ningún modo quiso aclarar el significado usual de esta expresión, sino que él quiso inducir a *A* a que juzgue a *C* más favorablemente que lo que lo ha hecho hasta ahora. El presupuesto que la ex-

presión "cultura" posee un significado emotivo positivo y trató de fijar su significación descriptiva, en contraste con las primitivas manifestaciones de *A*, de manera tal, que esta significación pudiera aplicarse a *C*.

Stevenson no cree, pues, que en las discusiones éticas no esté contenido ningún factor racional. Según Stevenson *la divergencia en la actitud* se basa, más bien, *en la divergencia en la creencia (en las opiniones)*. Hasta donde los métodos racionales alcancen para producir la concordancia en las creencias, puede allanarse un conflicto en su origen moral. El hecho de que, sin embargo, no se pueda esperar que, con el progreso de las ciencias, también se realice en el mundo un acuerdo moral, se basa en dos circunstancias: En primer lugar, los métodos racionales solamente no conducen, ni con mucho, a la coincidencia de las opiniones; y, en segundo lugar, aunque éste fuera el caso, sin embargo, la coincidencia teórica en todos los intereses vitales —o sea la coincidencia en aquellas opiniones respecto a las cosas que pueden formularse mediante proposiciones enunciativas— presumiblemente iría paralela con la divergencia en las actitudes.

Por lo tanto, si por medio de discusiones y argumentaciones se busca la armonía ética, esto es en parte un *proceso racional*, en el que pueden emplearse demostraciones lógicas u otros argumentos científicos, que sean apropiados para cambiar la creencia del otro y, en parte, un *proceso de persuasión* que emplee definiciones persuasivas, imperativos, exhortaciones, etc. En todo caso, nunca puede decirse que sólo una determinada actitud se sigue con necesidad de una creencia; no puede afirmarse que en caso de que se crea esto o aquello sólo es correcta tal o cual actitud.

La caracterización de las diversas especies de disputas éticas y su superación es, inclusive, descriptiva. Es natural exigir que una discusión ética tenga que obedecer a determinados principios, por ejemplo, que el intento de persuasión nunca podrían implicar, premeditadamente, una apelación a los prejuicios del otro. Pueden fijarse tales requisitos; pero no debe

interpretarse como si con ello se demostrase que alguien que los contraviene comete una falta en las argumentaciones éticas. Pues con tal exigencia se abandona la esfera de lo que puede fundarse científicamente y *se moraliza sobre las especies del moralizar.*

Según la "ética académica" en una discusión sobre los "fines últimos", siempre puede colocarse entre paréntesis la consideración de los medios. Stevenson tiene esta opinión por muy perniciosa, porque se basa en una serie de falsos presupuestos. La realización de un fin puede consistir en ciertas circunstancias, en la provocación de un complicado proceso causal y tal proceso está abierto, inclusive, para diversas apreciaciones teóricas y éticas. Así por ejemplo, un acuerdo en los fines últimos no necesita tener por consecuencia un acuerdo en la elección de los medios, porque existen divergencias teóricas de opinión sobre la aptitud de los medios. Por otra parte, dos personas pueden coincidir en su actitud frente a un objeto, aunque una de ellas considere a este objeto sólo como medio para un fin posterior, mientras que para la otra constituye un fin en sí mismo. Además, se observa a menudo que aquello que originariamente es pensado como medio, más tarde resulta fin en sí mismo. O resulta que la realización de un fin tiene consecuencias de valores negativos, por cuya causa se prescinde de la realización del fin que se había propuesto primitivamente. De ahí que sea incorrecto sostener que, en una consideración sobre fines y medios, siempre se puede separar, en forma nítida, los componentes éticos (consideración de fines) de los componentes científicos (consideración de medios). Discusiones éticas de mucha responsabilidad presuponen también el correspondiente saber especializado (1).

También es tratado por Stevenson el problema de la libertad de la voluntad. Trata de mostrar *que las disputas*

(1) Para la aplicación de esta suerte de reflexiones a cuestiones político-económicas *Cfr.* W. Stegmüller, "Ethik und Wirtschaftspolitik" ("Ética y política económica"); *Besinnung, Zeitsch. f. Fragen der Ethik,* Cuaderno nº 3, 1955, ps. 1-12.

tradicionales entre determinismo (reconocimiento de que todas las acciones humanas están determinadas de manera completamente causal) e *indeterminismo* (reconocimiento de la libertad de elección de las personas obrantes) *carecen de importancia en sentido ético.* De relevancia ética es sólo la distinción entre la *evitabilidad* e *inevitabilidad* de las acciones, que no coinciden, empero, con la distinción entre determinismo e indeterminismo. "La acción de *A* era evitable", significa: "Si *A* hubiese efectuado una determinada elección, su acto no hubiera tenido lugar". Si resulta que un acto, en el sentido de esta definición, era inevitable, en tal caso se anula todo juicio ético sobre él, pero no porque exista una especie de incompatibilidad lógica entre la inevitabilidad y el juicio ético, sino porque tal juicio ético sería *inútil*, pues los juicios éticos se refieren, principalmente, a acciones futuras: de este modo se influye en las acciones futuras, en las elecciones futuras y acciones de personas. Mas, esto no tiene razón de ser en caso de que existan acciones inevitables. Puesto que la inevitabilidad de una acción, sin embargo, no coincide con su carácter determinado (en el sentido de la filosofía natural), tales reflexiones, como las recién mencionadas, son del todo independientes del problema del determinismo.

En los últimos años han aparecido en Inglaterra y los Estados Unidos de América, numerosas investigaciones en las cuales se prosigue con esta "teoría emotiva de la ética" o, como también se la llama, la "teoría no-cognitiva de la ética". Pertenece a las más conocidas y discutidas de estas teorías la de R. M. Hare. También él se limita a estudiar ante todo el *lenguaje moral.* Constituye un estudio previo el análisis de los imperativos; pues, los juicios morales, según Hare, están muy ligados a los enunciados de carácter imperativo. Por tal razón, la ética filosófica tiene que investigar, sobre todo, la relación entre juicios morales e imperativos.

Hare toma muy en serio la exhortación de L. Wittgenstein, acentuada cada vez más en su última fase filosófica, para

que nos libremos, al filosofar, de la concepción errónea de que nuestro lenguaje sólo sirve para un fin único: "hablar sobre las cosas". El lenguaje presta, además, otras funciones que no pueden comprimirse en este esquema del "hablar sobre". Tales funciones satisfacen, en especial, imperativos, juicios de valor (tanto morales como no-morales) y principios del deber.

En tanto que nuestro lenguaje sirve para sentar afirmaciones sobre los hechos y comunicarlos, es llamado *lenguaje descriptivo*; los enunciados de este lenguaje se llaman *proposiciones indicativas*. Se distingue de él el *lenguaje prescriptivo*. A este último pertenecen los *imperativos y juicios de valor*. Los imperativos se dividen en *singulares* ("¡cierra la puerta!"), y *generales* ("¡di siempre la verdad!"); los juicios de valor abarcan los no-morales ("éste es un auto malo") y los morales ("robar es reprobable").

Proposiciones sobre el deber siempre han experimentado en la filosofía una interpretación errónea. Hare menciona dos tipos principales de estas falsas interpretaciones. De acuerdo al primer tipo los imperativos se interpretan falsamente como enunciados descriptivos. A esto pertenecen también todas aquellas teorías éticas, según las cuales las proposiciones acerca del deber sirven para expresar juicios *sobre* obligaciones. El segundo tipo abarca una forma bruta de la teoría emotiva, según la cual la función de las proposiciones imperativas debe consistir en ejercer influencia, de manera causal, en la conducta o en las emociones del oyente. Aquí se pasa por alto que existe diferencia entre ambos procesos: 1. *decir* a alguien *que él debe hacer algo*, y 2. *obligarlo a hacer lo que corresponda.*

¿En qué se diferencia una proposición indicativa de una proposición imperativa? En un determinado aspecto pueden tener un contenido común. Para poder comprender la diferencia entre ambas, es conveniente elegir como punto de partida ejemplos de aquellos enunciados en parte coincidentes de las dos categorías, por ejemplo los dos enunciados "tú

cerrarás la puerta" [1] (proposición indicativa), y "¡cierra la puerta!" (proposición imperativa). Ambas dicen algo sobre tu acción de cerrar la puerta en el futuro, pero enuncian algo diferente. Aquello que en ambos casos es distinto puede explicarse repitiendo la proposición indicativa mediante el siguiente giro del lenguaje: "tu acción de cerrar la puerta en el futuro; si" (1) y la proposición imperativa reemplazada por: "tu acción de cerrar la puerta en el futuro; por favor" (2). La primera parte que es común a estas proposiciones, es llamada componente frástico, abreviado *frástica*. Contiene aquello de que se trata (pues también en los imperativos se trata *de algo*, pero en ellos *no sólo* se trata de algo). Aquella parte del discurso, que es diferente en las dos proposiciones (1) y (2) (o sea, "si", o "por favor"), se llama *neústica*. La diferencia entre las proposiciones indicativas e imperativas radica, por lo tanto, en la neústica. En el primer caso se expresa con su ayuda que algo se comporta así o asá y en el segundo caso que ello debe ser realizado. También se pueden admitir ambos enunciados; pero eso significa en cada caso algo diferente. En el primero significa que se *cree que algo que asevera el hablante es verdadero*, en el segundo significa *que se ha decidido hacer aquello que exigió el hablante.* Asentimiento serio a una proposición enunciativa significa, por lo tanto, creencia, asentimiento serio a una proposición imperativa significa acción.

Constituye una tarea filosófica importante para Hare el esclarecimiento de la cuestión de si entre los imperativos también existen relaciones de deducción, o sea de si hay una *lógica de los imperativos.* De hecho ello es así; pero esta lógica necesita de una investigación propia; ella no puede, sin más ni más, ser tomada de la lógica tradicional, que sólo se refiere a las proposiciones enunciativas. Un ejemplo sencillo para

(1) Naturalmente, a este enunciado hay que entenderlo como una aserción de hechos y no como un enunciado que es dicho con tono de orden amenazante, en cuyo caso, inclusive, habría que interpretarlo como imperativo.

una conclusión lógica en la que participan imperativos, podría ser el siguiente: de dos premisas "¡ve al más grande negocio de telas de Buxtehude!" (proposición imperativa), y "N. N. es el más grande negocio de telas de Buxtehude" (proposición indicativa) se sigue la conclusión imperativa: "¡ve a N. N.!".

A los principios más importantes de la lógica imperativa pertenece aquel que establece *que de una cantidad de premisas que no contengan por lo menos una proposición imperativa, no puede derivarse, de manera válida, ninguna conclusión imperativa.* Este principio es muy importante en la crítica de determinadas teorías éticas. No sólo las teorías naturalistas de la ética lo contravienen, sino también la ética material de los valores, por ejemplo (aunque ésta no ha sido objeto de una crítica expresa por parte de Hare). Pues, según esta teoría, los enunciados fundamentales de la ética deben consistir en proposiciones sobre valores y sus relaciones. Pero está lógicamente descartado deducir de tales enunciados sólo una exigencia única del deber, a no ser que aquellas proposiciones sobre valores se interpreten como imperativos restrictivos (cosa que precisamente no puede ser hecha, de acuerdo a la interpretación de los representantes de la ética material).

Sin embargo, los juicios especiales de la moral, se distinguen de los imperativos comunes en un aspecto importante. Un imperativo no-moral, como "¡cierra la puerta!" o es expresado sin una justificación posterior, o se da sólo un justificativo especial para la situación concreta. En cambio, en un imperativo moral de carácter especial como "¡tú debes decirle la verdad!" siempre puede exigirse que se lo apoye mediante fundamentos racionales. Y estos fundamentos racionales consisten en subordinar aquel imperativo especial a *principios generales.* Conforme a lo expresado más arriba, estos principios generales no podrían formularse con ayuda de proposiciones declarativas; pues ellas mismas representan principios del deber. Así pues, los principios morales se distinguen por un lado de las aserciones sobre hechos y, por otro, difieren de los imperativos comunes porque ellos son *puramente universales.*

La proposición "¡tú debes decirle la verdad!" podría, por lo tanto, analizarse más o menos así: "si tú no le dices la verdad, quebrantas un principio general del deber, del cual me declaro partidario".

Contra el tipo de teorías éticas descripto, se hace a veces la objeción de que, de acuerdo con ellas, a los juicios morales se les adjudica una función análoga a las *persuasiones* y que, de esta manera, tales juicios ya no pueden distinguirse de la propaganda. Ello no corresponde, sin embargo, a la teoría de Hare. Pues la característica principal de la ética consiste para él en el hecho de que una persona se subordina a un principio general del deber (o a muchos). Y el anhelo de una persona de ganar adeptos para este principio, mediante su propio ejemplo personal, en ningún caso puede calificarse de propaganda.

Al poner de relieve los principios generales del deber como las únicas instancias de imperativos especiales de la moral, la teoría de Hare se aproxima mucho a la ética kantiana. Aún otro factor une a Hare con Kant: la cuestión kantiana de la "autonomía de la voluntad": *todo hombre tiene que tomar sus propias decisiones respecto a los principios morales a admitir*. Nunca puede otro quitarme tal decisión. Si a veces existe la apariencia de que otra gente puede tomar para nosotros esta decisión, no debe pasarse por alto el *hecho de que antes hemos tomado la decisión de seguir el consejo de tal gente y obedecer sus órdenes*.

La justificación de una decisión moral tiene que contener numerosos componentes. Una completa justificación consistiría en la exacta *descripción de todos los efectos de esta decisión* —que, sin embargo, las más veces, sólo se saben con cierta probabilidad— además, en la *indicación de los principios generales* que se siguieron y, por último en la exacta *descripción de las consecuencias que acarrearía la observancia general de aquellos principios*. ¿Pueden justificarse, a su vez, los principios generales? Su derivación de comprobaciones de hechos es imposible. Pero también la deducción a partir de "principios

evidentes por sí mismos" está completamente descartada, según Hare. Él presenta numerosos argumentos contra un supuesto de tal índole: 1. Con tal autoevidencia no puede mentarse que dichos principios son *analíticos*; pues los principios analíticos son vacíos de contenido y no pueden decirme lo que debo hacer. 2. Con ello tampoco puede ser mentado *que la negación de estos principios* es una imposibilidad psicológica; pues tal imposibilidad, constituiría el contenido de una comprobación de los hechos; de comprobaciones fácticas, sin embargo, no pueden deducirse imperativos. 3. Resta tan sólo interpretar la autoevidencia del principio de modo tal que, en verdad, sería posible, tanto lógica como psicológicamente, negar el principio *pero la negación no sería razonable.* Para poder iniciar algo con esta respuesta, tendría que tenerse *un criterio* para saber *cuándo un hombre obra de manera razonable.* Si esto se interpreta como una cuestión relativa a hechos, se concluiría que, otra vez, se trata de derivar falsamente una exigencia del deber a partir de las comprobaciones fácticas. Si, por el contrario, se trata de una cuestión que toca al valor, con el criterio de la autoevidencia se incurre o en un círculo vicioso, o se tiene que admitir que por lo menos un componente en la reflexión total no es ni una premisa sobre hechos, ni evidente por sí mismo.

¿Qué hay, pues, de la otra justificación de una decisión moral? La respuesta que da Hare en este punto denuncia la influencia de la filosofía tardía de Wittgenstein (y es quizá una importante contribución para comprender esta filosofía): toda justificación y fundamentación tiene que acabar en alguna parte. Si yo soy impulsado a justificar plenamente una decisión, es decir, en todos los aspectos pensables, tengo que dar, en definitiva, una descripción exacta de la forma de vida de la cual esta decisión es un componente. Si, no obstante, luego se pregunta: "¿por qué se debe vivir así y no de otra manera?", ya no podría darse respuesta alguna, pues todo lo que podría contener otra respuesta, ya ha sido dicho.

Es uno de los principales pensamientos básicos de la filo-

sofía de Wittgenstein —cuya descripción no pudimos incluir aquí por carencia de espacio— aquel de que toda cuestión filosófica desemboca, a la postre, en una forma de vida y que sobre la validez de las formas mismas de vida ya no puede discutirse de manera racional. En Wittgenstein se unía a ello la idea de que los filósofos creen, muy a menudo, de que existe una divergencia de opiniones teóricas que podría superarse mediante argumentos y reflexiones, donde en realidad existe una oposición entre formas de vida.

BIBLIOGRAFÍA

Dado que el número de las obras y tratados de los filósofos estudiados en este libro es, por regla general, extraordinariamente grande, en esta bibliografía sólo se incluyen las obras principales así como los principales artículos. También fue necesario hacer una apretada selección de la extensa bibliografía secundaria —sobre la filosofía de Heidegger, solamente, han aparecido hasta ahora cerca de 1.000 libros y artículos. En esto se tuvo muy en cuenta, ante todo, el nuevo y el novísimo repertorio bibliográfico.

Bibliografía general sobre filosofía contemporánea *

BOCHENSKI, I. M.: *Europäische Philosophie der Gegenwart,* 2. Aufl. Bern 1951 * – FISCHL, J.: *Geschichte der Philosophie,* Bd. V, *Idealismus, Realismus und Existentialismus der Gegenwart,* Wien 1954 – HEINEMANN, F.: *Neue Wege der Philosophie, Geist/Leben/Existenz,* Leipzig 1929 – HÜBSCHER, A.: *Denker unserer Zeit,* München 1956 – LANDGREBE, L.: *Philosophie der Gegenwart,* Bonn 1952 – RUGGIERO, G. DE: *Philosophische Strömungen des 20. Jahrhunderts,* Köln 1949 * – MEYER, H.: *Die Weltanschauung der Gegenwart,* Würzburg 1949 – SAWICKI, F.: *Lebensanschauungen moderner Denker,* Bd. II, *Die Philosophie der Gegenwart,* Paderborn 1952 – STEGMÜLLER, W.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie,* Wien 1952 – WARNOCK, G. J.: *English Philosophy since 1900,* London 1958.

BRENTANO, F.

Obras fundamentales:

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg i. Br. 1862 – *Die Psychologie des Aristoteles,* Mainz 1867 – *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand,* Stuttgart 1895 – *Aristoteles und seine Weltanschauung.* Leipzig 1911 – *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (herausg. von O. Kraus), 2. Aufl. Leipzig 1934 – *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung* (herausg. von A. Kastil), Leipzig 1922 – *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (herausg. von O. Kraus), Leipzig, I. Bd. 1924, II. Bd. 1925, III. Bd.: *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein,* 1928 – *Versuch über die Erkenntnis* (herausg. von A. Kastil), Leipzig 1925 – *Vom Dasein Gottes* (herausg. von A. Kastil), Leipzig 1929 – *Wahrheit und Evidenz* (herausg. von O. Kraus), Leipzig 1930 – *Kategorienlehre* (herausg. von A. Kastil), Leipzig 1933 – *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (herausg. von O. Kraus), Leipzig 1934 – *Briefe F. Brentanos an H. Bergmann,* Philos. and Phenom. Research, Vol. VII, 1946 – *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (herausg. von F. Mayer-Hillebrand), Bern 1955 – *Die Lehre vom richtigen Urteil* (herausg. von F. Mayer-Hillebrand), Bern 1956 – *Grundzüge der Ästhetik* (herausg. von F. Mayer-Hillebrand), Bern 1959.

* Los libros señalados con asterisco están traducidos al español.

Bibliografía:

KRAUS, O.: *Franz Brentano,* München 1919 — BRÜCK, M.: *Über das Verhältnis E. Husserls zu F. Brentano,* Würzburg 1933 — ROGGE, E.: *Das Kausalprinzip bei F. Brentano,* Stuttgart 1935 — SEITERICH, E.: *Die Gottesbeweise bei F. Brentano,* Freiburg 1936 —FÜRTH, R.: *Naturwissenschaft und Metaphysik: Zum 100.. Geburtstag von F. Brentano,* Brünn 1938 — BERGMANN, H.: *Brentanos Theory of Induction,* Philosophy and Phenomenological Research, Vol. V, 1945 — KASTIL, A.: *Franz Brentano und die Phänomenologie,* Ztschr. f. Philos. Forschung, Bd. V. 1950/51 — KASTIL, A.: *Die Philosophie F. Brentanos: Eine Einführung in seine Lehre,* Bern 1951 — MAYER-HILLEBRAND, F.: *Franz Brentanos wissensihaftlicher Nachlaß,* Ztschr. f. Philos. Forschung, Bd. VI, 1951/52 — Pädag., Bd. 4, 1952 — LINKE, P.: *Die Philosophie Franz Brentanos,* Ztschr. f. Philos. Forschung, Bd. VII, 1953 — GILSON, L.: *La psychologie déscriptive selon Franz Brentano,* Paris 1955 — GILSON, L.: *Méthode et métaphysique selon Franz Brentano,* Paris 1955 — MAYER-HILLEBRAND, F.: *Franz Brentanos ursprüngliche und spätere Seinslehre und ihre Beziehungen zu Husserls Phänomenologie,* Ztschr. f. Philos. Forschung, Bd. XIII, 1959.

HUSSERL, E.

Obras fundamentales:

Philosophie der Arithmetik, Halle 1891 — *Folgerungskalkül und Inhaltslogik;* in: Vierteljahresschrift f. wiss. Philosophie, Bd. 15, 1891 — *Logische Untersuchungen,* 3 Bde., 4. Aufl. Halle 1928 * — *Philosophie als strenge Wissenschaft,* Logos Bd. I, 1911 * — *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* 3. Aufl. 1928; auf Grund der handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Aufl., Haag 1950 * — *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (herausg. von M. Heidegger), in: Jahrbuch für Philos. und phänomenolog. Forschung, Bd. IX, 1928 * — *Formale und transzendenttale Logik,* Halle 1929 * — *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenogie.* Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. In: Philosophia, Bd. I, 1936 — *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem.* Herausg. von E. Fink, in: Revue Internationale de Philosophie, Bd. I, 1938/39 — *Grundlegende Untersuchungen zum phanomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der natur* in Philosophical essays in memory of Husserl, ed. by M. Farber, Cambridge, Mass., 1940 — Artiker: Husserl, in: W. Ziegenfuß, *Philosophenlexikon,* Bd. I, 1949 — *Erfahrung und Urteil,* Prag 1939. Redigiert u. neu herausg. von L. Landgrebe, Hamburg 1948 — Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Bd. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (herausg. von S. Strasser), Haag 1950 * — Bd. II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (herausg. von W. Biemel), Haag 1950 — Bd. III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* 1. Buch: *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* (herausg.

von W. Biemel), Haag 1950 – Bd. IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* 2. Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (herausg. von M. Biemel), Haag 1952 – Bd. V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* 3. Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (herausg. von M. Biemel), Haag 1952 – Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (herausg. von W. Biemel), Haag 1954 – Bd. VII: *Erste Philosophie* (1923/24), 1. Teil: *Kritische Ideengeschichte* (herausg. von R. Boehm), Haag 1956; 2. Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion* (herausg. von R. Boehm), Haag 1959.

Bibliografía:

JANSSEN, O.: *Vorstudien zur Metaphysik,* Halle 1921 – BECKER, O.: *Die Philosophie Edmund Husserls,* Kantstudien, Bd. XXXV, 1930 – KREIS, F.: *Phänomenologie und Kritizismus,* Tübingen 1930 – MISCH, G.: *Lebensphilosophie und Phänomenologie,* Bonn 1931 – ZOCHER, R.: *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik,* München 1932 – KRAFT, J.: *Von Husserl zu Heidegger,* Leipzig 1932, 2. Aufl. Frankfurt 1957 – FINK, E.: *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik,* Kantstudien, Bd. XXXVIII, 1933 – FISCH, I.: *Husserls Intentionalitäts- u. Urteilslehre,* Basel 1942 – JANSSEN, O.: *Dasein und Wirklichkeit. Eine Einführung in die Seinslehre.* 2. Aufl. München 1942 – BERGER, G.: *Le cogito dans la philosophie de Husserl,* Paris 1950 – ADORNO, TH.: *Zur Philosophie Husserls,* Archiv f. Phil., Bd. III, 1949/50 – BENSE, M.: *Bemerkungen über die Gesamtausgabe der Werke Husserls,* Merkur 1951 – KATSOFF, L. O.: *E. Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie, erstes Buch.* Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XII, 1951 – RICOEUR, P.: *Analyses et problèmes dan »Ideen II« de Husserl,* »Phénoménologie-Existence«, Paris 1953 – MERLEAU-PONTY, M.: *Le problème des sciences de l'homme selon Husserl,* Paris 1953 * – THYSSEN, J.: *Wege aus dem geschlossenen System von Husserls Monadologie,* Akten des Brüsseler Internat. Phil. Kongresses, Bd. II, 1953 – WAGNER, H.: *Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlaß,* Phil. Rundschau, Bd. 1, 1953/54 – DIEMER, A.: *La phénoménologie de Husserl comme métaphysique.* Études philosophique, 1954 – JANSSEN, O.: *Zur Frage des menschlichen Seins,* Archiv f. Phil., Bd. V, 1954 – ADORNO, TH.: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien,* Stuttgart 1956 – DIEMER, A.: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie.* Monograph. z. Phil. Forschung, Meisenheim/Glan 1956 – JANSSEN, O.: *Zur Phänomenologie des menschlichen Daseinsfeldes,* Ztschr. f. Philos. Forschung, Bd. X, 1956 – BACHELARD, S.: *La logique de Husserl, études sur logique formelle et logique transcendentale,* Paris 1957 – BAR-HILLEL, Y.: *Husserls conception of a purely logical grammar.* Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XVII, 1957 – BRÖCKER, W.: *Husserls Lehre von der Zeit,* Philosophia naturalis, Bd. IV, 1957 – FINK, E.: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des phänomenologischen Begriffes,* Phänomenologica, Bd. I, 1958 * – JANSSEN, O.: *Vom Begriff des*

Seins, seinem Verstehen und Mißverstehen, Ztschr. f. Philos. Forschung, Bd. XII, 1958 – SZILASI, W.: *Einführung in die Phänomenologie Husserls,* Tübingen 1959.

SCHELER, M.:

Obras fundamentales:

Die transzendentale und die psychologische Methode, Leipzig 1900 – *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* 2. Aufl. Halle 1921, 4. Aufl. Bern 1954 * – *Vom Umsturz der Werte,* 2 Bde., Leipzig 1919; 4. Aufl. Bern 1955 – *Vom Ewigen im Menschen,* Leipzig 1921, 4. Aufl. Bern 1954 * – *Wesen und Formen der Sympathie,* Halle 1923; 5. Aufl. Frankfurt/M. 1948 * – *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.* 3. Bde., Leipzig 1924 – *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Leipzig 1926 * – *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Darmstadt 1928, München 1947 * – *Mensch und Geschichte,* Zürich 1929 * – *Philosophische Weltanschauung,* Bonn 1929 * – *Nachgelassene Schriften,* Bd. I: *Zur Ethik und Erkenntnistheorie,* Berlin 1933; 2. Aufl. in: Gesammelte Werke (herausg. von Maria Scheler), Bd. 10, Bern 1957.

Bibliografía:

PRZYWARA, E.: *Religionsbegründung. Max Scheler* – J. H. Newman, Freiburg 1923 – HEBER, J.: *Das Problem der Erkenntnis Gottes in der Religionsphilosophie Max Schelers,* Hamburg 1931 – KRAENZLIN, G.: *Max Schelers phänomenologische Systematik,* Leipzig 1934 – TEMURALP, T.: *Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler,* Berlin 1937 – KOEHLE, E.: *Personality, a study according to the philosophy of value and spirit of M. Scheler and N. Hartmann,* Newton, N. J. 1941 – HESSEN, S.: *Max Scheler,* Essen 1948 – KRANSACK, T.: *Max Scheler,* Berlin 1949 – MÜLLER, PH.: *De la psychologie à l'anthropologie. A travers l'œuvre de Max Scheler,* Boudry 1946 – LÜTZELER, H.: *Der Philosoph Max Scheler,* Bonn 1947 – SCHELER, Maria: *Bericht über die Arbeit am phil. Nachlaß M. Schelers,* Ztschr. f. Philos. Forschung, Bd. II, 1947 – BESGEN, A.: *Religion und Philosophie bei Max. Scheler,* Bonn 1949 – BLESSING, E.: *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie M. Schelers,* Stuttgart 1954 – HARTMANN, W.: *Die Philosophie M. Schelers und ihre Beziehungen zu Ed. v. Hartmann,* Düsseldorf 1956 – LÖRSCHEID, B.: *Max Schelers Phänomenologie des Psychischen,* Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, d. XI, 1957 – J. LAMBÍAS DE AZEVEDO, *Max Scheler,* Nova, Buenos Aires, 1966 – H. D. MANDRIONI, *Max Scheler,* Itinerarium, Buenos Aires 1965.

HEIDEGGER, M.

Obras fundamentales:

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916 – *Sein und Zeit.* Erste Hälfte, in: Jahrb. f. Phil. u. phänomenolog. For-

schung, Halle, Bd. 8, 1927 * — *Vom Wesen des Grundes,* in: Ergänzungsband zum Jahrb. f. Phil. und phänomenolog. Forschung. Festschr. E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Halle 1929 * — *Kant und das Problem der Metaphysik,* Bonn 1929 * — *Was ist Metaphysik?* Bonn 1929, (Antristtvorlesung, Freiburg i. B. vom 24. 7. 1929) * — *Hölderlin und das Wesen der Dichtung,* in: Das Innere Reich, München 1936/37 (3) * — *Hölderlins Hymme: »Wie wenn am Feiertage«,* Halle 1941 — *Platons Lehre von der Wahrheit,* in: Geistige Überlieferung, Berlin 1942 (2) * — *Vom Wesen der Wahrheit,* Frankfurt/M. 1943 — *Was ist Metaphysik?* (Um ein Nachwort erweiterte 4. Aufl.), Frankfurt/M. 1943 * — *Brief über den »Humanismus«,* in: M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«,* Bern 1947 * — *Was ist Metaphysik?* (Um eine Einleitung erweiterte 5. Aufl.), Frankfurt/M. 1949 — *Vom Wesen der Wahrheit.* (Mit erweiterter Schlußanmerkung vers. 2. Aufl.), Frankfurt/M. 1949 — *Vom Wesen des Grundes* (Um ein Vorwort erweiterte 3. Aufl.), Frankfurt/M. 1949 — *Holzwege,* Frankfurt/M. 1950 — *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* Frankfurt/M. 1951 — *Was heißt Denken?,* in: Merkur, München 1952 (6) * — *Einführung in die Metaphysik,* Tübingen 1953 * — *Die Frage nach der Technik,* in: Die Künste im Technischen Zeitalter. Dritte Folge des Jahrb. Gestalt und Gedanke, München 1954 — *Anmerkungen über die Metaphysik.* (Aus den Jahren 1936-1946), in: Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Pretorius, Wiesbaden 1954 — *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen 1954 — *Aus der Erfahrung des Denkens,* Pfullingen 1954 — *Über »Die Linie«,* Festschr. für Ernst Jünger, Frankfurt/M. 1955 — *Gelassenheit,* Pfullingen 1959 — *Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen 1959.

Bibliografía:

Cassirer, E.: *Kant und das Problem der Metaphysik* (zu Heideggers Kant-Interpretation), Kantstudien, Bd. XXXVI, 1931 — Janssen, O.: *Das erlebende Ich und sein Dasein,* Berlin u. Leipzig 1932, pp. 199-218: Die Verirrungen des Seinsproblems in der 'Hermeneutik' des 'Daseins' — Kraft, J.: *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie,* Leipzig 1932, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1957 — Sternberger, A.: *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu M. Heideggers Existentialontologie,* Leipzig 1934 — Bollnow, O.: *Existenzphilosophie und Geschichte,* Blätter f. deutsche Philosophie, Bd. XI, 1938 — *Das Wesen der Stimmungen,* Frankfurt/M. 1941 — *Existenzphilosophie,* in: Systematische Philosophie (Hrsg. N. Hartmann), Stuttgart 1942 — Marcel, G.: *Autour de Heidegger,* in: Dieu vivant, Paris 1945 (1) — Ruggiero, G. de: *Existentialisme,* London 1946 — Bense, M.: *Heideggers Brief über den Humanismus,* in: Merkur, Stuttgart 1949 (3) — Müller, M.: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* Heidelberg 1949, 2. Aufl. 1958 — Biemel, W.: *Le concept de monde chez Heidegger,* Louvain, Paris 1950 — Diemer, A.: *Grundzüge des Heideggerschen Philosophierens,* in: Ztschr. f. philos. Forschung, Meisenheim/Glan 1950 (5) — Krüger, G.: *M. Heidegger und der Humanismus,* in: Theolog. Rundschau, N. F., Tübingen 1950 (18) — Lotz, J. B.: *Zum Wesen der Existenzphilosophie,* in: Scholastik, Freiburg/B.

1950 (25) — VIETTA, E.: *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger,* Stuttgart 1950 — GABRIEL, L.: *Existenzphilosophie. Von Kierkegaard bis Sartre,* Wien 1951 — KRINGS, H.: *Ursprung und Ziel der Philosophie der Existenz,* in: Phil. Jahrbuch 1951 (61) — WAHL, J.: *L'idée d'être chez Heidegger,* Paris 1951 — BLACKHAM, H. J.: *Six existentialist thinkers,* London 1952 — COLLINS, J.: *The Existentialists. A critical study,* Chicago 1952 — GRAY, J. G.: *Heideggers 'Being',* in: The Journal of Philosophy, New York 1952 — KNITTERMEYER, H.: *Die Philosophie der Existenz,* Wien-Stuttgart 1952 — WAHL, J.: *La philosophie de Heidegger,* Paris 1952 — BRÖCKER, W.: *Heidegger und die Logik,* in: Phil. Rundschau, Bd. 1, 1953/54 — JOLIVET, R.: *Le problème métaphysique dans la philosophie de Heidegger,* in: Actes du XI[e] Congrès International de Philosophie, Bruxelles, 20.-26. VIII. 1953, Amsterdam-Louvain 1953 (3) — LÖWITH, K.: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit,* Frankfurt/M. 1953 * — METZ, J. B.: *Heidegger und das Problem der Metaphysik,* in: Scholastik, Freiburg/B. 1953 (28) — TOPITSCH, E.: *Soziologie des Existentialismus,* in: Merkur, Stuttgart 1953 (7) — WAELHENS, A. de: *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne. A propos de »Holzwege«;* Paris 1953 — CORETH, E.: *Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel,* in: Scholastik ,1954 (29) — REIDEMEISTER, K.: *Die Unsachlichkeit der Existenzphilosophie.* Vier kritische Aufsätze, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954 — WAHL, J.: *Les philosophies de l'existence,* Paris 1954 — KUHR, A.: *Neurotische Aspekte bei Heidegger und Kafka,* in: Ztschr. f. psychosomatische Medizin, Göttingen 1955 (1) — HÜHNERFELD, P.: *In Sachen Heidegger,* Hambrug 1959 — Bibliographie der Werke Heideggers (und Literatur): Ztschr. f. Philos. Forschung, Bd. XI, 1957.

JASPERS, K.

Obras fundamentales:

Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919 — *Die Idee der Universität,* Berlin 1923 * — *Die geistige Situation der Zeit,* Berlin 1931 * — *Philosophie,* 3 Bde., I. Bd.: Metaphysik, Berlin 1932 * — *Vernunft und Existenz, fünf Vorlesungen,* Groningen 1935 * — *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens,* Berlin 1936 * — *Descartes und die Philosophie,* Berlin 1937, 2. Aufl. Berlin 1956 * — *Existenzphilosophie, drei Vorlesungen,* Berlin 1938, 2. Aufl. 1956 * — *Philosophische Logik,* I. Bd.: Von der Wahrheit, München 1947 — *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* München 1950 * — *Einführung in die Philosophie,* München 1953 — *Der philosophische Glaube,* München 1955 * — *Die großen Philosophen,* I. Bd., München 1957 — *Philosophical Autobiography,* und: Reply to my critics, erschienen in: SCHILPP, P. A. (Hrsg.): *The philosophy of Karl Jaspers,* NewYork 1957, deutsche Übersetzung: Stuttgart 1957 — *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen,* München 1958 *.

Bibliografía:

WAHL, J.: *Le problème du choix, l'existence et la transcendence dans la philosophie de Jaspers,* in: Revue de Metaphysique et de Morale, Bd.

41, 1934 — DUFRENNE, M. und RICOEUR, P.: *K. Jaspers et la philosophie de l'existence,* Paris 1947 — WAHL, J.: *La théorie de la vérité dans la philosophie de Jaspers,* Les Cours de Sorbonne, Paris 1953 — *Offener Horizont, Festschrift für Karl Jaspers,* München 1953 — LICHTIGFELD, A.: *Jaspers' metaphysics,* London 1954 — KNAUSS, G.: *Gegenstand und Umgreifendes,* Basel 1954 — PAUMEN, J.: *Raison et existence chez Karl Jaspers,* Brüssel 1958 — 24 weitere Abhandlungen in: SCHILPP, P. A. (Hrsg.): *The philosophy of Karl Jaspers,* New York 1957, deutsche Übersetzung: Stuttgart 1957.

HARTMANN, N.

Obras fundamentales:

Platos Logik des Seins, Gießen 1909 — *Über die Erkennbarkeit des Apriorischen,* Logos V, 1915 — *Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes,* Kantstudien, Bd. XXIV, 1919 — *Diesseits von Idealismus und Realismus,* Kantstudien, Bd. XXIX, 1924 — *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* Berlin 1925, 4. Aufl. 1949 * — *Ethik,* Berlin 1926, 3. Aufl. 1949 — *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* I. Bd. Berlin 1923, II. Bd. Berlin 1929 * — *Aristoteles und Hegel,* Erfurt 1933 — *Das Problem des geistigen Seins,* Berlin 1933, 2. Aufl. 1949 — *Zur Grundlegung der Ontologie,* Berlin 1935, 3. Aufl. 1949 * — *Möglichkeit und Wirklichkeit,* Berlin 1938, 2. Aufl. 1949 * — *Der Aufbau der realen Welt,* Berlin 1940, 2. Aufl. 1949 * — *Neue Wege der Ontologie,* in: Systematische Philosophie, Stuttgart 1942 * — *Philosophie der Natur, Abriß der speziellen Kategorienlehre,* Berlin 1950 * — *Teleologisches Denken,* Berlin 1951 * — *Ästhetik* (herausg. von F. Hartmann), Berlin 1953 — *Philosophische Gespräche,* Göttingen 1955 — *Kleinere Schriften* (herausg. von F. Hartmann), Bd. I: *Abhandlungen zur systemat. Phil.,* Berlin 1955 — Bd. II: *Abhandlungen zur Philosophiegeschichte,* Berlin 1957 — III: *Vom Neukantianismus zur Ontologie,* Berlin 1958.

Bibliografía:

ASTER, E. von: *Zur Kritik der materialen Wertethik,* Kantstudien, Bd. XXXIII, 1928 — GURVITCH, Georges: *Les tendences actualles de la philosophie allemande.* E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger, Préface de Léon Brunschvicg, Paris 1930 * — PLESSNER, H.: *Geistiges Sein,* Kantstudien, Bd. XXXVIII, 1933 — GUGGENBERGER, Alois: *Das Weltbild N. Hartmanns. Die erkenntnistheoret. Grundthese,* Stimmen der Zeit, 136, 1939 — VANNI-Rovighi, Sofia: *L'ontologia di Nicolai Hartmann,* Rivista di filos. neoscol., Bd. 31, 1939 — GUGGENBERGER, A.: *Der Menschengeist und das Sein. Eine Begegnung mit Nicolai Hartmann,* Krailling 1942 — KEMPSKI, J. v.: *N. Hartmann,* Cahiers franc-allemands. Dtsch.-franz. Monatshefte 9, Karlsruhe 1942 — LANDMANN, M.: *N. Hartmann and phenomenology,* Philosophy and Phenomenological Research, Vol. III, 1942/43 — BRETON, ST.: *La théorie de la modalité dans l'onto-*

logie de N. Hartmann, Rassegna di scienze filosofiche, Bd. 1, 1948 – König, J.: *Über einen neuen ontologischen Beweis des Satzes von der Notwendigkeit alles Geschehens,* Arch. f. Phil., Bd. II, 1948 – Hartmann, M.: *Das Mechanismus-Vitalismus-Problem vom Standpunkt der kritischen Ontologie N. Hartmanns;* Ztschr. f. Philos. Forschung, Bd. III, 1948 – Klein, I.: *Das Sein und das Seiende. Das Grundproblem der Ontologie N. Hartmanns und M. Heideggers,* Köln 1949 – Trost, A.: *Das Sein der Werte. Eine Unter. z. Ontologie d. Werte bei Max Scheler u. N. Hartmann,* o. O. 1949 – Meyer, H.: *Die Weltaschauung der Gegenwart,* Paderborn-Würzburg 1949 – Höfert, H. J.: *N. Hartmanns Ontologie u. d. Naturphilosophie,* Philosophia Naturalis, Bd. 1, 1950 – Hennemann, G.: *Welt u. Menschen in der Sicht N. Hartmanns,* Ztschr. f. Phil. Forschung, Bd. IV, 1950 – Hübler, M.: *Werthöhe und Wertstärke in der Ethik von N. Hartmann,* Phil. Stud., Bd. 1, 1950 – Beth, E. W.: *N. Hartmanns Naturphilosophie,* Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychol., Bd. 43, 1951 – Kropp, G.: *Naturphilosophie als Kategorialanalyse. Zum Gedenken an N. Hartmann,* Schlehdorf/Obb. 1951 – Schilling, K.: *Bemerkungen zu N. Hartmanns Ontologie,* Arch. f. Rechts- u. Sozialphil., Bd. 39, 1951 – Leisegang, H.: *N. Hartmann zum Gedächtnis,* Ztschr. f. Philos. Forschung, Bd. V, 1951 – Mayer, E.: *Die Objektivität der Werterkenntnis bei N. Hartmann,* Meisenheim/Glan 1952 – Heimsoeth, H.: *N. Hartmann. Der Denker und sein Werk* (mit 15 neuen Artikeln über N. Hartmann), Göttingen 1952 – Ballauf, Th.: *N. Hartmanns Philosophie der Natur. Zu ihren Voraussetzungen und Grenzen,* Philosophia Naturalis, Bd. 2, 1952/53 – Wahl, J.: *La théorie des catégories fondamentales dans N. Hartmann,* Paris 1954 – Baumann, W.: *Das Problem der Finalität im Organischen bei N. Hartmann,* Meisenheim/Glan 1955 – Hülsmann, H.: *Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns,* Düsseldorf 1959.

Reininger, R.

Obras fundamentales:

Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung, Wien und Leipzig 1900 – *Das Kausalproblem bei Hume und Kant,* Kantstudien, Bd. VI, 1901 – *Kant, Gedächtnisrede zum 100. Todestage,* Wissen f. Alle, Bd. IV/9 u. 10 – *Philosophie des Erkennens,* Leipzig 1911 – *Kants kritischer Idealismus in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung,* wiss. Beilage z. Jahresbericht 1911 d. Philos. Ges. an der Universität Wien – *Über H. Vaihingers Philosophie des Als Ob,* Jahrb. d. Philos. Ges. an der Univ. Wien, 1912 – *Das psycho-physische Problem,* Wien und Leipzig 1916, 2. Aufl. 1930 – *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens,* Wien und Leipzig 1922, 2. Aufl. 1925 – *Locke, Berkeley, Hume,* Bd. XXII/XXIII der Gesch. d. Philos. in Einzeldarstellungen, München 1922 – *Kant, seine Anhänger und seine Gegner,* Bd. XXVII/XXVIII d. Gesch. d. Philos. in Einzeldarstellungen, München 1923 – *Kant, Gedenkrede in der Philos. Gesellschaft an der Universität Wien,* Wien und Leipzig 1924 – *Kant und die deutsche Kultur,* Volksbildung Bd. V, 2/3, 1924 – *Zu Kants 200.*

Geburtstag, Kreuzzeitung, Berlin 1924 – *Die Religion der Inder*, »Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen« in »Wissendschaft und Kultur«, Leipzig u. Wien 1929 – *Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschaft*, Almanach d. Akademie d. Wissenschaften, Wien 1928 – *Metaphysik der Wirklichkeit*, Wien u. Leipzig 1931 – *Der gegenwärtige Stand des philosóphischen Problems*, Forschungen und Fortschritte, 7. Jahrg., 1931 – *Wertphilosophie und Ethik*, Wien u. Leipzig 1939, 3. Aufl. 1947 – *Metaphysik der Wirklichkeit*, zweite, gänzlich neu bearbeitete und erweiterte Auflage, I. u. II. Bd., Wien 1947 und 1948.

Bibliografía:

NAVRATIL, K.: *Platons Dialog Sophistes im Lichte der Philosophie Robert Reiningers*, Ztschr. f. Philos., Psychol. u. Pädag., Bd. 5, 1955 – HAUBFLEISCH, M.: *Die Wertphilosophie R. Reiningers in ihrer Bedeutung f. d. Pädagogik*, Ztschr. f. Philos., Psychol. u. Pädag., Bd. V, 1955 – In der Festschrift für R. Reiniger, Wien 1949, sind erschienen: HAUBFLEISCH, M.: *Die Wissenschaftstheorie R. Reiningers* – BROD, V.: *Erlebniswirklichkeit und Sprache* – HEINTEL, E.: *Der »Wiener-Kreis« und die Dialektik der Erfahrung* – DERBOLAV, J.: *Das Metaphorische in der Sprache* – NAVRATIL, K.: *Zum Begriff des Geistes* – DÜRRHEIM, K.: *Der ethische Mensch* – RAZINGER, H.: *R. Reininger und der Pessimismus* – SCHMIDA, S.: *Die älteste und die jüngste Philosophie.*

HÄBERLIN, P.:

Obras fundamentales:

Wissenschaft und Philosophie, 2 Bde., Basel 1910-1912 – *Leib und Seele*, Basel 1923 – *Das Gute*, Basel 1926 – *Dar Geheimmis der Wirklichkeit*, Basel 1927 – *Allgemeine Ästhetik*, Basel 1929 – *Das Wesen der Philosophie*, München 1934 – *Naturphilosophische Betrachtungen. Eine allgemeine Ontologie.* I. Bd.: Einheit und Vielheit, II. Bd.: Sein und Werden, Zürich 1938 – *Das Wunderbare*, 5. Aufl. Zürich 1940 – *Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie*, Zürich 1943 – *Ethik im Grundriß*, Zürich 1946 – *Logik im Grundriß*, Zürich 1947 – *Philosophia Perennis. Eine Zusammenfassung*, Berlin 1952 – *Leben und Lebensform, Prologomena zu einer universalen Biologie*, Basel-Stuttgart 1957.

Bibliografía:

KAMM, P.: *Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen*, München 1938 – STEGMÜLLER, W.: *Die Ontologie und Anthropologie von Paul Häberlin*, Ztschr. f. Philos. Forschung, Bd. II, 1948 – ZANTOP, H.: *Die philosophische Bedeutung der Frage im Werk Paul Häberlins*, Ztschr. f. Philos. Forschung ,Bd. VII, 1953 – PIGUET, J.: *En centre de la philosophie de P. Häberlin*, Rev. theol. philos., Bd. III, 1953 –

PIGUET, J.: *De la philosophie à la théologie de Paul Häberlin,* Rev. theol. philos., Bd. VIII, 1957 – *Paul-Häberlin-Festschrift.* Im Dienste der Wahrheit, Bern 1958.

CARNAP Y EL CÍRCULO DE VIENA

CARNAP, R.

Obras fundamentales:

Der Raum, Kantstudien, Bd. XXVII, 1922 – *Über die Aufgabe der Physik,* Kantstudien, Bd. XXVIII, 1923 – *Eigentliche und uneigentliche Begriffe,* Symposion I, 1925 – *Physikalische Begriffsbildung,* Karlsruhe 1926 – *Der logische Aufbau der Welt,* Berlin 1928 – *Scheinprobleme der Philosophie,* Berlin 1928 – *Abriß der Logistik,* Wien 1929 – *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft,* Erkenntnis 2, 1932 – *Psychologie in physikalischer Sprache,* Erkenntnis 3, 1932 – *Über Protokollsätze,* Erkenntnis 3, 1932 – *Die Aufgabe der Wissenschaftslogik,* Wien 1934 – *Logische Syntax der Sprache,* Wien 1934 (engl. Übers. mit Ergänzungen, 2. Aufl. London 1949) – *Testability and meaning,* Philosophy of Science, Vol. III, 1936, und Vol. IV, 1937 (Neudruck New Haven 1950) – *Foundations of logic and mathematics,* Internat. Encycl. of Unified Science, 1939 – *Introduction to semantics,* Cambridge, Mass., 3. Aufl. 1948 – *Formalization of Logic,* Cambridge, Mass., 1943 – *On inductive logic,* Philosophy of Science, 1945 – *Modalities and quantification,* Journ. of Symbolic Logic, 1946 – *Remarks on induction and truth,* Philosophy and Phenomenological Research, Bd. 6, 1946 – *Meaning and necessity; a study in semantics and modal logic,* Chicago 1947 – Für spätere Arbeiten vgl. die Literatur zur Grundlagenforschung und analytischen Philosophie.

NEURATH, O.: *Soziologie im Physikalismus,* Erkenntnis 2, 1931 – *Protokollsätze,* Erkenntnis 3, 1932 – *Radikaler Physikalismus und »wirkliche Welt«,* Erkenntnis 4, 1934.

POPPER, K.: *Logik der Forschung,* Wien 1935 – *The logic of scientific discovery,* London 1959.*

SCHLICK, M.: *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik,* Berlin 1917 – *Allgemeine Erkenntnislehre,* Berlin 1918, 2. Aufl. 1925 – *Erleben, Erkennen, Metaphysik,* Kantstudien, Bd. XXXI, 1926 – *Fragen der Ethik,* Wien 1930 – *Positivismus und Realismus,* Erkenntnis 3, 1932 – *Über das Fundament der Erkenntnis,* Erkenntnis 4, 1934 – *Meaning and verification,* Philosophycal Review, Vol. 44, 1936 – *Quantentheorie und Erkennbarkeit der Natur,* Erkenntnis 6, 1937 – *Gesammelte Aufsätze* 1926-1936 (herausg. von F. Waismann), Wien 1938 – *Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichkeit* Wien 1948 – *Grundzüge der Naturphilosophie* (herausg. von W. Hollitscher und J. Rauscher), Wien 1948.

WAISMANN, F.: *Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs,* Erkenntnis 1, 1930/31 – *Einführung in das mathematische Denken: Die Begriffsbildung der modernen Mathematik,* 2. Aufl. Wien 1947.

WITTGENSTEIN, L.: *Logisch-philosophische Abhandlung, Annalen* der Naturphilosophie, deutsch-englische Ausgabe unter dem Titel »*Tractatus Logico-Philosophicus*«, 5. Aufl. London 1951 * – *Philosophische Untersuchungen,* Oxford 1953 – *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (herausg. von G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe), Oxford 1956 – *The blue and brown books,* Oxford 1958.

Bibliografía:

MISES, R.: *Kleines Lehrbuch des Positivismus,* Haag 1939 – FEIGL, H.: *Logical empiricism,* in: Feigl, H. und Sellars, W. (Hrsg.), *Readings in philosophical analysis,* New York 1949 – KRAFT, V.: *Der Wiener Kreis,* Wien 1950 – BERGMANN, G.: *The metaphysics of logical positivism,* London 1954 – ANSCOMBE, G. E. M.: *An introduction to Wittgenstein's Tractatus,* Oxford 1959.

Revistas y colecciones:

Erkenntnis, Leipzig 1930-38 – *Journal of Unified Science,* Haag 1939 (Weiterführung der »Erkenntnis«) – *International Encyclopedia of Unified Science,* Chicago 1938 ff.

INVESTIGACIÓN DE LOS FUNDAMENTOS Y FILOSOFÍA ANALÍTICA

1. Investigación de los fundamentos lógicos y matemáticos

BETH, E. W.: *The foundations of mathematics,* Amsterdam 1959 – CARNAP, R.: *Einführung in die symbolische Logik,* 2. Aufl. Wien 1960 – CHURCH, A.: *Introduction to mathematical logic,* Vol. I, 2. Aufl. Princeton 1956 – COPI, I. M.: *Symbolic logic,* 5. Aufl. New York 1954 * – DAVIS, M.: *Computability and unsolvability,* New York 1958 – FRAENKEL, A. A. und BAR-HILLEL, Y.: *Foundations of set theory,* Amsterdam 1958 – GOODSTEIN, R. L.: *Mathematical logic,* Leicester 1957 – HERMES, H. und SCHOLZ, H.: *Mathematische Logik,* Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften, Bd. I, Teil 1, Helt 1, Leipzig 1952 – HILBERT, D. und ACKERMANN, W.: *Grundzüge der theoretischen Logik,* 4. Aufl., Berlin 1959 * – HILBERT, D. und BERNAYS, P.: *Die Grundlagen der Mathematik,* Bd. I, Berlin 1934, Bd. II, Berlin 1939 – KLEENE, ST. C.: *Introduction to metamathematics,* Amsterdam 1952 – LORENZEN, P.: *Einführung in die operative Logik und Mathematik,* Berlin 1955 – *Formale Logik,* Berlin 1958 – QUINE, W. V.: *Methods of Logic,* New York 1950, 2. Aufl. 1959 * – *Mathematical logic,* 2. Aufl. Cambridge, Mass., 1952 – ROSSER, B.: *Logic for mathematicians,* New York 1953 – SCHÜTTE, K.: *Beweistheorie,* Berlin 1960 – STEGMÜLLER, W.: *Metaphysik - Wissenschaft - Skepsis,* Kap. II, Wien 1954 – *Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Die metamathematischen Resultate von Gödel, Church, Kleene, Rosser und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung,* Wien 1959 – WANG, HAO: *The formalization of mathematics,* Journ. of Symbolic Logic, Bd. 19,1954 – *Eigthy years of*

foundational studies, Dialectica, Internationale Ztschr, f. Phil. d. Erkenntnis, Bd. 12, 1958 – WHITEHEAD, A. N. und RUSSELL, B.: *Principia Mathematica,* 3 Bde., 2. Aufl. London 1925-1927.

2. *Teoría del conocimiento de las ciencias empíricas*

AYER, A. J.: *The foundations of empirical knowledge,* London 1951 – *The problem of knowledge,* 2. Auflage Edinburgh 1957 * – CARNAP, R.: *Testability and meaning,* New Haven, Conn., 1950 – *Logical foundations of probability,* Chicago 1950 – *The continuum of inductive methods,* Chicago 1951 – *The methodological character of theoretical concepts;* in: Feigl, H. und Scriven, M. (s. u.) – *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit* (bearbeitet von W. STEGMÜLLER), Wien 1959 – FEIGL, H. und BRODBECK, M. (Hrsg.): *Readings in the philosophy of science,* New York 1953 – FEIGL, H. und SCRIVEN, M. (Hrsg.: *Minnesota studies in the philosophy of science,* Vol. I, Minnesota 1956 – FEIGL, H., SCRIVEN, M. und MAXWELL, G. (Hrsg.): *Minnesota studies in the philosophy of science,* Vol. II, Minnesota 1958 – FEIGL, H. und SELLARS, W. (Hrsg.): *Readings in philosophical analysis,* New York 1949 – GOODMAN, N.: *Fact, fiction and forecast,* Cambridge, Mass., 1955 – HEMPEL, C. G.: *Fundamentals of concept formation in empirical science,* 3. Aufl. Chicago 1956 – HEMPEL, C. G. und OPPENHEIM, P.: *The logic of explanation,* in: Feigl, H. und Brodbeck, M. (s. o.) – NEURATH, O.: *Radikaler Physikalismus und »wirkliche Welt«,* Erkenntnis 4, 1934 – PAP, A.: *Analytische Erkenntnistheorie,* Wien 1955 * POPPER, K.: *Logik der Forschung,* Wien 1935 – *The logic of scientific discovery,* London 1959 * – REICHENBACH, H.: *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre,* Berlin 1928 – *Wahrscheinlichkeitslehre,* Leiden 1935; engl. Übers. mit Ergänzungen: *The theory of probability,* Berkeley 1949 – *Philosophische Grundlagen der Quantenmechanik,* Basel 1949 – SCHLICK, M.: *Über das Fundament der Erkenntnis,* Erkenntnis 4, 1934 – STEGMÜLLER, W.: *Wissenschaftstheorie;* erschienen in: *Fischer-Lexikon,* B. 11 (Philosophie) – *Der Phänomenalismus und seine Schwierigkeiten,* Archiv f. Phil., Bd. VIII, 1958 – TOULMIN, S. E.: *The philosophy of science,* London 1953 – WIENER, PH. P. (Hrsg.): *Readings in philosophy of science,* New York 1953.

3. *Problema de la realidad*

BERNAYS, P.: *Sur le platonisme dans les mathématiques,* Paris 1935 – BOCHENSKI, I. M.:, CHURCH, A. und GOODMAN, N.: *The problem of universals,* a symposium, Notre Dame, Indiana, 1956 – FEIGL, H.: *The »mental« and the »physical«,* in: Minnesota studies in the philosophy of science, Bd. II, Minnesota 1958 – GOODMAN, N.: *The structure of appearance,* Cambridge, Mass., 1951 – QUINE, W. V.: *Logic and the reification of universals;* in: W. V. Qunie, *From a logical point of view,* Harvard 1953 * – *Word and object,* New York 1960 – STEGMÜLLER, W.: *Das Universalienproblem, einst und jetzt,* Archiv f. Phil., 1. Teil, Bd. VI 1956, 2. Teil, Bd.

VII, 1957 — *Ontologie und Analytizität,* Studia Philosophica (Schweiz), Bd. XVI, 1956.

4. Ética

Braithwaite, R. B.: *The language of morals* (zum Buch von R. M. Hare), Mind, Vol. 63, 1954 — Broad, C. D.: *Some of the main problems of ethics,* in: Readings in philosophical analysis, New York 1949 — Hare, R. M.: *The language of morals,* Oxford 1952 — Nowell-Smith, P. H.: *Ethics,* London 1954 — Sellars, W. und Hospers, J. (Hrsg.): *Readings in ethical theory,* New York 1952 — Stevenson, C. L.: *Ethics and language,* 5. Aufl. Yale 1950 — Stegmüller, W.: *Ethik und Wirtschaftspolitik, Besinnung,* Ztschr. f. Fragen der Ethik, Nr. 9, 1955 — Toulmin, S. E.: *The place of reason in ethics,* Cambridge 1950.*

Revistas

Zeitschrift für mathem. Logik und Grundlagen der Mathematik (Berlin); *Archiv für mathem. Logik und Grundlagenforschung* (Stuttgart); *Journal of Symbolic Logic* (Baltimore, USA); *Analysis* (Oxford, Engl.); *Logique et Analyse* (Louvain, Belgien); *Archiv für Philosophie* (Stuttgort); *Acta Philosophica Fennica* (Helsinki); *British Journal for the Philosophy of Science* (Edinburg/London); *Dialectica* (Neuchâtel, Schweiz); *Inquiry* (Oslo); *Journal of Philosophy* (New York); *Methodos* (Milano, Italien); *Mind* (Edinburgh); *Philosophical Review* (New York); *Philosophical Studies* (Minnesota, Minn., USA); *Philosophy* (London); *Philosophy of Science* (Baltimore, USA); *Proceedings of the Aristotelian Society* (London); *Ratio* (Frankfut/M.); *Theoria* (Lund/Schweden, Copenhagen).

INDICE

Capítulo II

FENOMENOLOGÍA METÓDICA: EDMUND HUSSERL

Capítulo III

FENOMENOLOGÍA APLICADA: MAX SCHELER

Capítulo IV

ONTOLOGÍA DE LA EXISTENCIA: MARTIN HEIDEGGER

Capítulo V

FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA: KARL JASPERS

Capítulo VI

REALISMO CRÍTICO: NICOLAI HARTMANN

Capítulo VII

IDEALISMO TRANSCENDENTAL: ROBERT REININGER

Capítulo VIII

MONISMO APRIORÍSTICO DEL SER: PAUL HÄBERLIN

Capítulo IX

EMPIRISMO MODERNO: RUDOLF CARNAP Y EL CÍRCULO DE VIENA

Capítulo X

INVESTIGACIÓN DE LOS FUNDAMENTOS Y FILOSOFÍA ANALÍTICA DE LA ACTUALIDAD